NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

OU SÉRIE D'ARTICLES ET DE CONSULTATIONS

SUR LE DROIT CANON,
LA LITURGIE, LA THÉOLOGIE MORALE, ETC.

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

du R. P. PIAT de Mons,
De l'Ordre des Frères Mineurs-Capucins

ET DE

M. J. PLANCHARD,
Vicaire-Général d'Angoulême.

AVEC APPROBATION DES ÉVÊCHÉS DE TOURNAI ET DE LAVAL.

Honorée d'un Bref de Sa Sainteté Pie IX.

51 1924
TOME ~~XXVI~~ — ~~1894.~~

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

PARIS
LIBRAIRIE INTERNATIONALE CATHOL.
Rue Bonaparte, 66

LEIPZIG
L.-A. KITTLER, COMMISSIONNAIRE
Sternwartenstrasse, 46

H. & L. CASTERMAN
ÉDITEURS PONTIFICAUX, IMPRIMEURS DE L'ÉVÊCHÉ
TOURNAI

16019

v.51
1924

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

Le Modernisme Anglican

« Si l'autorité ecclésiastique prétend lier nos esprits pour toujours à la philosophie des Pères de Nicée ou aux spéculations des théologiens de Trente, il est absolument sûr que ses ordres tomberont dans l'oubli... Si l'Église Romaine ne veut pas se plier aux exigences du modernisme, elle sera remplacée par une église indépendante » (1). Ses jours sont déjà comptés.

Ainsi vaticinaient des prophètes américains aux environs de 1910.

« Dans l'Église catholique, le modernisme, hélas! est mort» (2).

Ainsi gémit un de ses principaux chorèges, en l'an de grâce 1923.

Il est si bien mort qu'on ne redoute plus même ses futurs avatars (3), et que dans les milieux anglicans son décès, son retour au néant, est officiellement constaté (4).

A cette constatation, les Anglicans orthodoxes mêlent un peu de jalousie (5). Le péril dont s'est débarrassée l'Église

(1) Letters to His Holiness Pope Pius X by a modernist. Chicago. The Open Court. 1910. p. 278 et p. x. — (2) Loisy, A. dans *Revue Critique*. 1er sept. 1923 p. 326. — (3) Cf. l'excellent article du P. Léonce de Grandmaison. *Une nouvelle crise moderniste est-elle possible ?* dans *Études*. t. 176. n. 18. 20 sept. 1923. p. 641. — (4) Cf. *The Modern Churchman*. A monthly Magazine to maintain the cause of Truth, Freedom and Comprehensiveness in the Anglican Communion, 1923. (t. xii) p. 597 : « So far as Rome is concerned, the modernist movement appears to be dead ». — (5) Cf. les déclarations du Rev. G. C. Rawlinson, au *Church Congress* de Birmingham, le 10 oct. 1921 (*Church Union Gazette*. nov. 1921, p. 261).

Romaine, ils le voient grandir chez eux. Et ils ne parviennent pas à trouver dans leur arsenal dogmatique l'arme efficace que mania si vigoureusement chez nous le pape Pie X. Ils cherchent vainement dans leur église l'autorité doctrinale incontestable et la discipline spirituelle obligatoire.

Solidement établi dans le groupe du *Modern Churchman*, le modernisme anglican gagne incontestablement du terrain. Il a pour lui son audace, son air libéral et ses promesses d'émancipation ; il a surtout pour lui les incurables hésitations de ses adversaires et les principes mêmes de la Réforme.

« Le protestantisme signifie une perpétuelle désagrégation ; les principes qui ont justifié les premières sécessions continuent à justifier toutes les autres ». C'est un évêque anglican qui nous le dit et qui, d'ailleurs, le regrette sincèrement et s'en déclare humilié (1).

L'apparition du modernisme anglican ne date pas d'hier. Lorsque Percy Gardner, un laïc, publia en 1899 son *Exploratio Evangelica* (2e éd. 1907) tout le système des négations « libérales » s'y trouvait déjà contenu. Chez lui, comme chez les modernistes continentaux, c'est l'agnosticisme kantien qui sert de base à la reconstruction religieuse. Le kantisme, nous dit un peu ingénument Percy Gardner, est reconnu aujourd'hui par tous ceux qui pensent, comme la seule forme acceptable de philosophie (2). Aussi la métaphysique est très logiquement supprimée. On la remplacera par la psychologie et par l'histoire. Nous connaissons ces tentatives de « traduction » et ce qu'il reste d'absolu dans une religion vide de métaphysique.

La *Churchmen's Union for the advancement of Liberal religious Thought*, fondée le 31 octobre 1898, a, presque en même temps que Percy Gardner, donné l'impulsion au moder-

(1) Ch. Gore. *Catholicism and Roman Catholicism*. Three addresses delivered in Grosvenor Chapel in advent 1922. London. Mowbray, p. 43. — (2) *Exploratio Evangelica*, p. xix.

nisme anglican. Dans son programme un peu diffus, elle assigne à son activité huit buts distincts. C'est beaucoup. Heureusement, sous les phrases différentes, la préoccupation demeure identique : maintenir le droit et le devoir qu'a l'Église d'Angleterre de remanier (*to restate*) ses doctrines, de temps en temps, pour les mettre d'accord avec les acquisitions de la science ou les progrès de la morale.

On ne calomnie personne en affirmant que la *Churchmen's Union* a marché dans un sens de plus en plus radical. Aujourd'hui, avec le *Hibbert Journal*, son organe *The Modern Churchman* est le héraut patenté du modernisme (1).

Ce qui est tout à fait singulier, du point de vue d'un catholique, c'est que ces modernistes anglicans sont pour la plupart des hommes d'église, dont plusieurs occupent des situations fort en vue. La *Churchmen's Union*, qui a pour président le Professeur d'Oxford Percy Gardner, compte, on ne sait trop pourquoi, quinze vice-présidents. Ici encore c'est beaucoup. Leurs noms sont tout un programme : Rashdall, dean de Carlisle ; Kirsopp Lake, le plus violent et le plus négateur de tout le groupe, Morrison, le Canon Plumptre... Les Conseillers sont eux aussi en nombre imposant : le canon Glazebrook, dont nous aurons à reparler, Fawkes, le Very Rev. Inge, dean de St Paul, Emmet, Miss Nussey, Miss Maude Royden... — car c'est un des vœux des modernistes anglais de voir non seulement les laïcs prendre leur part dans le gouvernement et l'organisation de l'Église, mais d'introduire les femmes dans le ministère spirituel proprement dit.

On se tromperait en s'imaginant que la doctrine de ces modernistes est inconsistante et vague. Elle est très négative, c'est sûr ; mais des négations peuvent faire un système

(1) *The Modern Churchman.* A monthly Magazine to maintain the cause of Truth, Freedom and Comprehensiveness in the Anglican Communion. Oxford, Blackwell. Ce périodique en est à sa douzième année (1923).

cohérent. C'est même alors qu'elles deviennent dangereuses. Et le système existe chez ces ennemis de toute dialectique conceptuelle et chez ces contempteurs des théories abstraites.

Un *Credo* obligatoire, une Bible s'imposant de la part de Dieu, des *articles* de foi, tout cela doit être simplement aboli. Je garderais volontiers le *Te Deum*, déclare en 1921 le dean Inge, et je laisserais tomber les trois *Credo*. Les *Credo*, écrit le professeur Bethune Baker, qui depuis trois ans a passé ostensiblement au modernisme, les *Credo* ne sont que des cantiques ou des souvenirs. — Remarquons en passant que Bethune Baker est professeur de... théologie à Cambridge et qu'il doit donc, par métier, former les futurs clercs de l'Église anglicane. — L'idée même de *credenda* quelconques est tout à fait étrangère à la religion du Christ, affirme un peu rapidement le Rev. F. E. Hutchinson, et le Dr Bindley lui fait écho en déclarant que les *Credo* ne sont ni nécessaires ni désirables. Enfin l'éditeur du *Modern Churchman*, le Rev. Major, principal du Ripon Hall, revendique le droit pour chaque membre de l'Église d'Angleterre de réinterpréter ou même de rejeter n'importe laquelle des affirmations du *Credo* (*any statement in the Creed*) (1).

Armés de cette Magna Charta d'un nouveau genre, nos anglicans modernistes vont s'employer à réinterpréter et à purifier et à rejeter. Il leur faut une religion sans souillure (*undefiled*) et les mots de nettoyage (*cleansing*), d'adaptation, de libération reviennent avec persévérance sous leur plume. On retrouve toute cette phraséologie, passablement vieillotte chez nous, et que personne ne s'est jamais donné la peine de définir, cette « topique » du modernisme avec ses « catégories » habituelles : regarder en arrière, regarder en avant ; être avec

(1) Cf. sur tout ceci, outre le *Modern Churchman*, Charles Harris, *Creeds or no Creeds ?* A critical examination of the Basis of modernism, avec une préface du Bishop of Lichfield. London. Murray, 1922, p. 292 et suiv.

la tradition ou marcher avec le progrès ; religion statique ou religion dynamique ; formules mortes ou pensée vivante ; écorce ou noyau ; logique conceptuelle ou expérience vécue ; extérieur ou intérieur... (1) Le Rev. Major réussit des merveilles grâce à ce petit vocabulaire de poche. Le procédé est d'ailleurs à la portée des intelligences les plus pédestres.

Le miracle, pour ces modernistes, n'a plus de sens. Ne nous attendons pas à une critique scientifique de la conception même du miracle. On ne nous offre, chez les *Modern Churchmen*, rien qui ressemble, fût-ce de loin, aux études d'Édouard le Roy par exemple. La méthode est plus expéditive et infiniment moins coûteuse. Voici. « Le chrétien d'après-guerre a cessé de se préoccuper du miracle. La chose ne l'intéresse plus. La disparition de la notion de miraculeux dans la pensée religieuse moderne est un fait. Le miracle a reçu le coup de grâce quand on s'est aperçu que Dieu n'intervenait pas pour faire cesser la guerre par un prodige » (2). Et c'est tout. Car c'est ainsi qu'on raisonne en janvier 1921, et c'est de cette manière qu'on interprète ou qu'on réinterprète les faits et les doctrines. A une époque où le spiritisme ravage l'Angleterre et où le *Raymond* d'Oliver Lodge passe par plusieurs douzaines d'éditions ; à un moment où sur dix automobiles pas une peut-être n'a pas sa « mascotte » ; à un moment où tous les genres de superstition et toutes les formes de croyance au merveilleux pullulent, on nous écrit bien tranquillement que « la pensée religieuse moderne » a éliminé la notion même du miracle et que les hommes ne s'intéressent plus aux prodiges.

Les fameux *XXXIX articles* ne sont pas beaucoup mieux traités que les miracles. Quelques-uns parmi les anglicans voudraient qu'on les remaniât. Nos modernistes trouvent

(1) Cf. Rev. Alfred Fawkes. *Studies in Modernism*. London. Smith Elder, 1913, p. 442 et suiv. Toute la critique consiste à jouer de ce petit vocabulaire. — (2) *The Modern Churchman*. 1921, janv., p. 510.

qu'ils ne valent pas cette peine et qu'il est bien inutile de médicamenter un mort. Par une allusion aux trente-neuf coups de lanière que S. Paul reçut plusieurs fois de ses frères les Juifs — *quadragenas una minus* — on appelle ces articles, les quarante coups moins un (*The Forty Stripes save One*) (1).

Quand la règle de foi n'existe plus, toutes les aberrations doctrinales deviennent possibles. On le vit bien en Angleterre, lors de la fameuse conférence tenue à Girton College à Cambridge en septembre 1921. La réunion était composée de modernistes notoires. Avec cette curieuse cécité dont sont parfois affligés les Universitaires, plusieurs professeurs, sous prétexte de mettre d'accord la religion et la conscience moderne, réussirent à scandaliser tout ce qui, dans l'Église anglicane, tient encore à la foi. Ils annonçaient un évangile tellement étrange que leurs propres fidèles en furent épouvantés (2). Le sujet de la discussion était la personne même et la mission du Christ; plus précisément : le Christ et les Credo. Kirsopp Lake et Jackson voulurent bien reconnaître que le Christ avait vécu jadis, mais ne virent en lui qu'un prophète très banal et de type assez vulgaire (*a very commonplace and uninspiring prophet*). Ces violences ne furent pas approuvées par la majorité de la réunion, et le groupe de Kirsopp Lake forma la gauche de l'assemblée (3).

Le dean of Carlisle, Rashdall, proposa comme une théorie

(1) *Ib.* 1922, p. 171. — (2) C'est une erreur assez fréquente chez les modernistes, de ne pas s'apercevoir que le public ne les suit pas. A Oxford même, le mouvement philosophique actuel est, dans la jeune école, avec Cook Wilson, nettement antikantien. Dans le même sens cf. John Vance. *Reality and Truth.* Longmans, 1917. Le gros ouvrage de S. Alexander. *Space, Time and Deity*, a surpris et ennuyé les modernistes. C'était une preuve que la métaphysique, leur grande ennemie, vivait encore et qu'elle n'avait pas *entered that cul-de-sac which some people had been anticipating* (cf. *The Modern Churchman.* 1921, p. 546). — (3) Ils ont depuis commencé la publication d'un gros ouvrage bien radical. *The beginnings of Christianity.*

plausible le vieil adoptianisme. Le Christ, comme pour Paul de Samosate, aurait été naturellement un homme et rien qu'un homme, mais puisque Dieu est un peu en toute chose, on peut admettre qu'il se réalisait plus parfaitement dans cet homme et, dans ce sens, on peut dire que le Christ est divin. Avec une rare désinvolture Rashdall affirma que S. Athanase et S. Irénée avaient soutenu, en fait, une christologie adoptianiste, assertion qui ne peut pas résister à un examen impartial des textes les plus authentiques (1).

Le Canon Glazebrook confia au public que la formule de Chalcédoine sur les deux natures était un simple aveu de faillite (*an acknowledgment of failure*). D'après lui la logique poussée à bout, et dans un domaine où elle n'avait rien à voir, a permis à l'autorité conciliaire d'imposer aux fidèles une conclusion aussi étrangère à la révélation du Christ qu'opposée aux traditions de l'antiquité. Le *Credo* de Chalcédoine s'est maintenu sans droit valable pendant treize siècles. Hegel le premier l'a réinterprété et corrigé.

Les autres orateurs, mis en verve par ces hardiesses, y allèrent chacun de leur petite théorie. A les entendre le grand danger était, partout aujourd'hui, l'apollinarisme. Il fallait donc « humaniser complètement » le Christ. On s'y employa si bien que le vieux Théodote, le corroyeur, en aurait oublié la condamnation dont le frappa le pape Victor. Il était clair que dans la liberté absolue des opinions le *Credo* de l'orthodoxie faisait naufrage.

(1) Le dean de Carlisle n'a pas l'air très au courant des doctrines de S. Thomas. Il écrit tout crûment que ce dernier n'a jamais admis en Dieu qu'une Trinité impersonnelle, puisque les personnes ne sont que des *respectus*, de pures *relations*... Il s'est aventuré aussi sur le terrain de l'Ancien Testament, mais un vieux *scholar* éprouvé l'a reconduit à la frontière de main de maître. Cf. C. F. Burney. *The old Testament. Conception of the Atonement fulfilled by Christ*, with a Criticism of Dr Rashdall's Bampton Lectures. A sermon preached before the University of Oxford on June 13, 1920. Oxford University. p. 17 sq.

« Notre situation la voici, disait le bishop Gore au Church Congress de Birmingham, le 10 octobre 1921, nous devons reconnaître qu'il y a tout un groupe important d'hommes instruits, et parmi eux beaucoup de dignitaires ecclésiastiques, professant des opinions religieuses directement subversives des bases mêmes du Credo » (1).

Le bishop Gore avoue que cette situation est anormale. Et il ajoute avec une facilité qui surprend un peu. « Oui, cette situation est anormale, mais depuis que je vis, je n'ai encore rencontré, dans tous les domaines, que des situations anormales ». Et tout en réclamant une intervention de l'autorité, il s'applique d'avance à la minimiser.

L'autorité doctrinale dans l'Église d'Angleterre n'est pas facile à découvrir. Il semble que les conflits devraient être réglés par les évêques, et d'instinct, comme par une réminiscence ancestrale, c'est encore à eux que les fidèles embarrassés recourent. Rashdall a bien pu écrire que les évêques feraient bien de rejeter explicitement et totalement tout épiscopat de droit divin et de se dire les commissaires du peuple (2). La foule n'est pas mûre pour ces changements, et après le scandale de la Conférence de Girton, les plaintes affluèrent en haut lieu. Sa Grâce, le primat de Cantorbéry, le très révèrend Randall Thomas Davidson répondit que l'affaire n'était pas si grave et ne méritait pas tout le bruit qu'on en faisait. Toutefois lors de la Convocation de la Chambre Haute de la Province, c'est-à-dire lors de la réunion des vingt-cinq bishops relevant de son siège, la question fut examinée et une déclaration mise sur pied. Rien n'est plus significatif que ce

(1) Cf. *The Church Union Gazette*, nov. 1921, p. 259. — (2) *The Modern Churchman*, 1921, janv., p. 524. Très ému par les attaques violentes que lui avaient values son attitude à la Girton Conference, il essaya de se justifier dans : *Jesus Human and Divine*. Three Sermons together with a theological essay. London. Melrose, 1922. Il n'a réussi qu'à prouver le bien-fondé des plaintes portées contre lui.

document. On n'y trouve pas un mot qui indique la conscience d'une autorité quelconque chez ces évêques. Ils parlent de la nécessité qui incombe à chaque homme de bien étudier les questions dont il s'occupe, du devoir général de la bienveillance, et enfin ils ajoutent : « La Chambre Haute déclare qu'elle est persuadée que l'adhésion à certains articles du Credo concernant la préexistence éternelle du Fils, sa vraie divinité, et son Incarnation, est essentielle à la vie de l'Église ».

Nous savons maintenant que la Chambre Haute est persuadée de toutes ces choses ; mais elle a eu bien soin de ne pas dire qu'elle imposait la même adhésion aux fidèles, sous peine de se voir exclus de la communion ecclésiastique.

L'assemblée des évêques de la Convocation d'York fut plus nette. Elle n'osa blâmer ouvertement les *Modern Churchmen*, mais elle désapprouva l'idée même de Conférences publiques sur des sujets doctrinaux plus ou moins scabreux. Enfin, à l'unanimité, elle déclara : « la divinité de Jésus-Christ est non seulement le roc sur lequel repose le Christianisme... mais l'Église adore Dieu dans le Christ, et révère en Jésus crucifié la suprême révélation de l'amour de Dieu, réconciliant une race coupable par le sacrifice de lui-même ». L'archevêque d'York, Cosmo Gordon Lang signa au nom de tous ses collègues.

Malgré cette affirmation, il est clair que pas plus que ceux de Cantorbéry, les évêques de la province d'York ne font usage de leur autorité. Ils évitent à dessein de se prononcer sur le point en litige. On ne leur demandait pas ce qu'ils pensaient ; on ne sollicitait pas même un avis ou un conseil ; on leur demandait ce qu'il *fallait* croire et on sollicitait une règle de foi. Ils ont refusé de répondre. Ils n'ont pas osé agir comme docteurs de l'Église, ni comme défenseurs de la croyance. Les anglicans orthodoxes le leur ont dit sans détours.

L'Église épiscopale d'Écosse n'a pas beaucoup de prestige. Elle n'a que sept évêques, assez mal payés, et peu de

fidèles (1). Elle est moins fascinée par le prestige des Universitaires d'Oxford et de Cambridge, que ses sœurs d'York ou de Cantorbéry. Aussi ces évêques montagnards, plus résolus ou moins circonspects, ont écrit au sujet de la Girton Conference de 1921, une lettre collective très vigoureuse. Ils ont déclaré que les discours des conférenciers étaient un défi lancé à l'Église d'Angleterre et que la foi de Nicée devait être considérée comme un minimum intangible. Les *Modern Churchmen*, bien installés dans leurs prébendes, se sont doucement moqués du zèle de ces nouveaux prophètes et de leurs menaces impuissantes : foudres mouillées!

Un cas typique de cette impuissance des évêques anglicans dans les questions doctrinales, c'est peut-être l'aventure qui survint au Rév. chase bishop d'Ely (2), dans ses démêlés avec un de ses « canons » M. S. Glazebrook. L'histoire vaut d'être contée.

Glazebrook est un moderniste avéré. Lorsque le Rev. Major voulut lancer la *Modern Churchman's Library*, il s'adressa à cet exégète. Il s'agissait d'inaugurer une collection de petits volumes, dans le genre des *Religionsgeschichtliche Volksbücher* allemands. Les ouvrages seraient composés par des membres bien authentiques de l'Église d'Angleterre, et destinés surtout aux laïcs. Aucune philosophie technique, aucun appareil savant. Entendez surtout : beaucoup de simplifications meurtrières du dogme. Glazebrook publia en 1918 : *La Foi d'un ecclésiastique moderne* (3). Voici quelques spécimens de cette religion popularisée. La Trinité : l'expérience des hommes les amène à concevoir Dieu comme Père, comme Frère et comme Identité idéale à la manière de l'esprit humain

(1) Alors que le primat de Cantorbéry reçoit une allocation annuelle de 15000 livres sterling, le *Primus* d'Écosse doit se contenter de 1261 livres, et son collègue, l'évêque d'Argyll, de 832. — (2) Il vient de donner sa démission. — (3) *The Faith of a Modern Churchman*. London, Murray, 1918. VIII-118 p.

dans l'homme. Ils expriment l'identité de ces trois conceptions en disant que Dieu est trinité. Le mot *personne* ne s'applique d'ailleurs à Dieu qu'en raison de l'humanité du Christ (1).

La rédemption : le Christ a dit que son sang serait le sang de la nouvelle alliance. Il ne s'agissait pas d'un sacrifice ni d'une rémission des péchés. La rédemption consiste uniquement dans l'intelligence que l'homme acquiert des dispositions divines, dans cette persuasion qui le saisit que Dieu est amour. Le sang du Christ est rédempteur, comme signe; et il faut comprendre ses paroles, comme celles du Garibaldien qui disait : Mon sang est l'encre même qui signera la charte de l'unité italienne (2).

La Résurrection : aucune réanimation du cadavre n'a eu lieu; les apparitions seules ont fondé la croyance (3).

Il faut donc changer le *Credo* (4); il faut supprimer le dogme de la naissance virginale, de la Résurrection, avec la descente aux enfers et l'ascension *ad dexteram Patris*. Le baptême des enfants n'est qu'une belle coutume. Rien n'autorise à croire qu'il produise un effet quelconque. Prier pour obtenir la pluie par exemple, c'est demander à Dieu de se contredire. Le pain et le vin dans l'Eucharistie ne sont que des symboles. L'épiscopat n'a rien d'une institution divine, etc... etc... (5)

La publication de ce volume causa quelque émoi. Le Rev. Chase, bishop d'Ely, exprima sa désapprobation dans une lettre au *Times*. Glazebrook répondit aussitôt avec un peu d'impertinence que l'Église d'Angleterre, loin de considérer les évêques comme infaillibles, n'admettait pas même l'infaillibilité des Conciles, et il cita l'article XXI où il est dit que les Conciles généraux *may err and have erred even in things pertaining to God* (6). L'évêque répliqua en publiant un

(1) *Op. cit.* p. 8. — (2) *Ib.* p. 14. — (3) *Ib.* p. 23. — (4) *Ib.* p. 80. — (5) Toutes ces négations sont formellement exprimées dans l'ouvrage cité. — (6) Cf. F. H. Chase. *Belief and Creed.* Macimillan. 1918. p. 8.

petit volume de discussion courtoise, entremêlée de dissertations historiques. Glazebrook ne se tint pas pour battu et, sur un ton très jovial et assez irrévérencieux, le prenant même parfois de bien haut avec son évêque, il lui déclara qu'il ne changerait pas d'avis et que l'autorité scientifique — la seule acceptable — du Rev. Chase ne lui semblait pas suffisante (1). Le pauvre évêque en fut réduit à reprendre la plume et à réitérer ses arguments. (2) Il entrevoyait à l'horizon du modernisme le spectre d'une religion chrétienne vide de tout contenu dogmatique, avec un Christ tout ordinaire et sans valeur transcendante ; un christianisme doublé peut-être d'une théosophie vague et inconsistante, mais incontestablement défunt.

... Et les choses en restèrent là. Le Canon Glazebrook continua à exercer ses fonctions ecclésiastiques et à enseigner tout ce qu'il voulut.

La même chose s'est passée il y a un an à peine, dans l'Église épiscopalienne d'Amérique. Le docteur Grant, recteur de l'église de l'Ascension à New-York, ayant prêché deux sermons, où il niait assez nettement la divinité du Christ, fut admonesté, dans une lettre très sévère, par l'évêque protestant de New-York, le docteur Manning. Il répondit aussitôt par un long manifeste. Loin de se justifier, il aggravait ses premiers dires, niait carrément la possibilité du miracle, déclarait la philosophie agnostique seule admissible et prenait avec l'Évangile les libertés les plus complètes.

On attendait la riposte de l'évêque. Grant avait déclaré qu'il voulait le braver, le sommer de faire usage de son autorité ou supprimer celle-ci définitivement dans l'esprit de tous. Il avait pour lui un groupe compact de laïcs. L'évêque, sentant qu'il ne serait pas appuyé, n'osa pousser l'affaire plus

(1) *The Letter and the Spirit.* A reply to the Bishop of Ely's criticisms on the Faith of a modern Churchman. London, Murray, 1920, VIII-152 p. — (2) *The Creed and the New Testament*, being an Examination of Canon Glazebrook's « The Letter and the Spirit ». Macmillan. 1920, 94 p.

loin et les modernistes anglo-saxons enregistrèrent avec jubilation cette nouvelle défaite du prétendu pouvoir doctrinal.

La question du modernisme est devenue plus cuisante encore, depuis que des efforts sont tentés pour grouper les activités, jusqu'ici fort anarchiques, des sociétés protestantes des missions. L'entente ne peut se faire qu'au détriment de la doctrine. Le *Credo* mitoyen, adopté par les Unitariens et les Anglicans, par les Baptistes et les Méthodistes, ne pourra pas être fort précis. La *Church Missionary Society* est très alarmée de voir le modernisme gagner même les missionnaires. Elle estime que sur 4000 missionnaires travaillant dans l'Inde et les pays limitrophes, la moitié ne croient plus à la Bible.

Les efforts tentés depuis quatre ans surtout par l'Église d'Angleterre pour se rapprocher des Églises orthodoxes orientales sont gênés par la même équivoque du modernisme. Beaucoup de clergymen pensent qu'entre le monophysitisme de ces Églises et le nestorianisme, pratiquement admis par les anglicans libéraux, le seul accord possible est un malentendu volontaire. On décidera que les divergences de doctrine sont, par définition, sans importance. Malheureusement les orthodoxes sérieux — les seuls qui comptent, les seuls surtout sur lesquels on puisse compter — n'admettent pas cette tolérance universelle, et il est difficile d'unir l'obstination têtue des orientaux, attachés à leurs formules, et le scepticisme raffiné des modernistes, dédaigneux de tous les Credo. On n'a pas encore réussi.

En attendant, à l'intérieur de l'Église d'Angleterre, le modernisme provoque un nouveau clivage (1). Ceux qui veulent une Église réelle, avec un dogme et des chefs, peuvent de moins en moins s'accommoder de l'indifférence doctrinale ;

(1) Les ouvrages modernistes se sont multipliés depuis ces dernières années. Cf. p. ex. Major. *The Gospel of Freedom*. 1912. Emmet. *Conscience, Creed and Critics*. 1918. F. E. Hutchinson. *Christian Freedom*. 1920. Cohn. *The Bible and Modern Thought*, etc...

ceux qui n'étaient chrétiens que par routine traditionnelle et par contagion sont secoués dans leur apathie par les déclamations violentes des modernistes, et se joignent volontiers à ces libéraux si peu exigeants.

Il semble que, malgré tous les essais d'union, un fossé se creuse. L'option devient chaque jour plus impérieuse. Il ne s'agit plus de choisir entre le protestantisme traditionnel et le catholicisme mitigé ; il s'agit encore bien moins de revenir à la *Via media* des tractariens et de chercher entre le Calvinisme et le Catholicisme un chemin raisonnable ; c'est entre le Romanisme et le Modernisme qu'il faut décider. « Evangéliques ou tractariens, c'est le passé : ceux qui marchent deviendront romains ou modernistes. Et il faut bien qu'on marche » (1).

Ce n'est pas nous qui le disons, ce sont les Modernistes eux-mêmes. Il n'y a pas moyen d'indiquer plus nettement que le « Romanisme » est le seul christianisme réel, et qu'en dehors de lui il n'y a que des apparences, des étiquettes et des simulacres. Pierre CHARLES, S. I.

La vocation religieuse

considérée dans S. Thomas, S. Alphonse et le Code de droit canonique.

Un livre, resté désormais célèbre dans les milieux théologiques, celui du chanoine Lahitton, suscita, il y a une douzaine d'années, d'ardentes polémiques au sujet d'une question très grave assurément et pratique, qu'on appelle « la question de la vocation » (2). Il est vrai, le docte ouvrage

(1) *The Modern Churchman*, July. 1921. p. 152. — (2) Au moment où paraissait son livre, J. Lahitton était professeur de dogme et d'histoire ecclésiastique au grand séminaire de Poyanne, diocèse d'Aire. Cf. *N. R. Th.*, t. XLIII (1911), p. 69.

de M. Lahitton ne visait pas directement la vocation à l'état religieux, mais bien celle du sacerdoce, comme il ressort clairement du titre même du livre : « *La vocation sacerdotale. Traité théorique et pratique* ». Néanmoins l'auteur, en fait, entendait bien énoncer des principes généraux et universels, applicables tout entiers, quant à la doctrine qu'ils contenaient, à la vocation religieuse proprement dite. C'est lui encore qui nous le révèle en toute franchise et loyauté. Les « vocations religieuses, écrit-il (1), se détermineront fort simplement par les mêmes principes ». Et quels seront ces principes?

Pour la vocation au SACERDOCE, nous dit Lahitton (2), c'est très clair : « Personne ne sera appelé au sacerdoce qu'en vertu de l'appel épiscopal. Voilà l'appel extérieur, émanant du ministre de l'Église, appel très clair sans aucune ambiguité... C'est cet appel de l'Évêque qui est la vocation formelle ».

Voici maintenant pour l'appel à la *vie religieuse :* « Dans chaque ordre ou congrégation, affirme M. Lahitton, les supérieurs légitimes appellent, au nom de Dieu, les sujets dans lesquels ils ont reconnu, pendant le noviciat, les aptitudes requises. Et cet appel est la vraie vocation religieuse, en tant qu'elle se spécifie à telle ou telle forme particulière ». — Inutile de rappeler combien fut violente l'opposition déchaînée contre l'auteur de ces assertions étonnantes, comment son livre fut dénoncé à Rome et soumis à l'examen d'une Commission spéciale de Cardinaux. Le résultat de cet examen ne surprit pas moins que la thèse examinée; car on déclara qu'il n'y avait nullement lieu de réprouver l'ouvrage « præstantis viri Iosephi, Canonici Lahitton », mais que bien au contraire il méritait de grands éloges *en raison des trois assertions* suivantes : 1) Personne avant le libre appel

(1) Dans l'ouvrage (publié un an plus tard) : « *Deux conceptions divergentes...* » — (2) Cf. *N. R. Th.*, p. 72; LAHITTON. *La vocation sacerdotale*, p. 91, 94, etc.

de l'Évêque n'a droit à l'ordination; 2) la condition qu'il faut remarquer dans l'ordinand et qu'on appelle « la vocation sacerdotale », ne consiste pas nécessairement ni ordinairement dans une aspiration interne du sujet ou attraits du Saint-Esprit invitant au sacerdoce; 3) pour légitimer l'appel de l'Évêque, il ne faut chez le candidat que l'intention droite et la capacité, c'est-à-dire de telles qualités de la grâce et de la nature, jointes à une telle probité de vie et solidité de doctrine, qu'on a l'espoir fondé de voir un jour l'ordinand s'acquitter convenablement des charges du sacerdoce et en assumer généreusement les obligations.

Telle fut la décision si remarquable de la Commission spéciale des Cardinaux (juin 1912), décision *pleinement approuvée* par S. S. Pie X et communiquée, sur son ordre, par le Cardinal Secrétaire d'État à l'Évêque d'Aire, Mgr de Cormont, le 2 juillet 1912. Bien plus, Pie X, une année après, remercia chaleureusement M. Lahitton, qui lui avait fait hommage de la nouvelle édition de son ouvrage, et le félicita en une lettre spéciale pour le service signalé rendu à la cause de la pure doctrine (1). Il est donc hors de doute : *ces trois assertions*, contenues dans la décision de 1912, renferment l'enseignement de l'Église et son concept « traditionnel » de la vocation (2). Mais ce qui est vrai par rapport au sacerdoce, sera vrai également de toute vocation religieuse, puisque nous avons vu M. Lahitton faire lui-même l'application du principe, en changeant quelques dénominations de personnes (... évêque en supérieur). C'est d'ailleurs l'opinion d'autres auteurs graves (3), fondée du reste sur la

(1) *Lettre* du 7 juin 1913. — Elle se trouve citée chez VERMEERSCH, *De vocatione religiosa et sacerdotali*, p. 50. — (2) « En relevant le mérite de cette magistrale étude, c'est ainsi que parle le Card. Merry del Val au nom de Pie X, la Commission cardinalice signalait avec éloge les points importants du concept traditionnel de l'Église, mis par vous en lumière ». — (3) Cf. VERMEERSCH, *l. c.*, 2e éd. p. 50 sq.

nature des choses; et nous ne faisons aucune difficulté d'admettre que *les principes* renfermés dans la décision de 1912 s'appliquent à la question de la vocation religieuse.

Donc, en définitive, la théorie moderne de la « *vocation-attrait* », qui tendait surtout au dix-neuvième siècle à s'implanter chez bon nombre d'auteurs, était résolument *écartée* par Rome même. On déclarait aussi avec une grande précision que personne, avant l'appel de l'Évêque (ou du supérieur compétent), n'avait *de droit* à l'ordination (ou à l'admission en religion).

Mais certains écrivains, passant d'un extrême à l'autre, s'imaginèrent bientôt que l'idée d'une *vocation interne* devait être également abandonnée, vu que l'appel de l'évêque, du Supérieur, faisait la vocation. Ils s'appuyèrent sur quelques expressions de M. Labitton dans son ouvrage, où de fait l'auteur semblait exclure la vocation interne (1). Grande fut la surprise, quand on vit *reparaître* dans le *nouveau Code* le concept d'une vocation divine ou ecclésiastique, dont les germes devaient déjà être cultivés dans l'âme des enfants par les prêtres, en particulier par les curés de paroisse (2). En présence de ce fait indéniable et surprenant, des théologiens, parmi lesquels nous devons citer le R. P. Prümmer, O. P. (3), s'empressèrent d'affirmer hautement qu'il fallait avoir une « vocation spéciale » pour entrer dans la carrière ecclésiastique, mais que la « vocation générale » suffisait amplement pour embrasser l'état religieux; car le Code, ainsi raisonnent-ils, pour l'entrée en religion requiert seulement la profession de la religion catholique, l'absence de tout empêchement légitime, la droiture de l'intention et

(1) J. Salsmans (*N. R. Th.*, t. xlix (1922), p. 47) écrit : « Ce serait se méprendre étrangement sur la portée de la décision romaine que d'admettre que toutes les phrases de son livre aient été positivement sanctionnées ». — (2) Can. 1353. Voyez aussi c. 1357, § 2. — (3) *Manuale iuris canonici*, q. 200.

la capacité proportionnée aux obligations de la vie religieuse (c. 538). Puisque le Code garde sur la vocation à l'état religieux un *silence profond* « altum silentium tenet » (ce sont les paroles mêmes de Prümmer), il faudrait en conclure, disent ces auteurs, qu'une *vocation divine spéciale* n'est point nécessaire. Enfin, allant toujours de l'avant, ils déclarent que *saint Alphonse* et plusieurs théologiens (parmi lesquels Lessius, S. I.) exigent bien à tort pour entrer en religion cette vocation spéciale; mieux avisés, affirment-ils, *saint Thomas* et ses adhérents (1) ont raison de se contenter de la vocation générale, qui est donnée à tout le monde (cf. PRÜMMER, q. 200). — Saint Alphonse est donc mis en opposition avec saint Thomas et presque tous les anciens théologiens (omnes fere theologi veteres, comme dit PRÜMMER, *l. c.*); en outre, et ceci est encore plus grave, son enseignement sur la question si importante de la vocation religieuse est incriminé, au moins indirectement, comme ne s'accordant pas ou s'accordant mal avec les postulats du nouveau Code. Nous ne pensons pas outrepasser les bornes de la vérité, en jugeant ces assertions ou simples insinuations contraires à la réalité des faits; car la doctrine de saint Alphonse sur la vocation religieuse, c'est notre conviction, s'harmonise avec l'enseignement du grand saint Thomas d'Aquin à ce sujet, et l'un et l'autre Docteur ne disent pas autre chose que ce qui est contenu dans le Code. La manière enfin de distinguer entre vocation « générale et spéciale », comme le font ces auteurs, ne nous semble pas très heureuse pour bien résoudre la question en litige.

C'est pourquoi nous allons exposer successivement les points suivants : 1) quel fut l'enseignement de l'Ange de l'École par rapport à la vocation religieuse ; 2) quelle fut sur ce sujet la doctrine de saint Alphonse ; 3) comment des

(1) Parmi eux on cite : Piat, Bouvier, Berthier, Vermeersch, etc. Cfr. PRÜMMER, q. 200.

auteurs plus modernes entendent-ils cette question? Nous osons espérer que ces quelques considérations aideront certains de nos lecteurs à s'orienter dans les débats soulevés autour du concept de la vocation.

§ 1. Enseignement de S. Thomas sur la vocation.

L'Ange de l'École distingue en son ouvrage « *Contra retrahentes* », chapitre IX, une vocation *extérieure* (vocatio exterior) et une vocation *intérieure* (vocatio interior); dans l'un comme dans l'autre cas, dit-il, il est peu louable et même il est blâmable de différer l'entrée en religion et de chercher encore conseil comme s'il s'agissait de résoudre des doutes (et quasi in dubiis consilium quaerere); à moins toutefois qu'il ne faille trouver le mode particulier d'exécuter son bon dessein ou d'écarter un empêchement déterminé qui s'y oppose. « Unum est de modo religionem intrandi, nous dit le saint Docteur (*l. c.*), aliud autem est, si aliquod speciale impedimentum habeant »; car dans ces deux cas, il y a lieu de demander spécialement conseil (1).

Mais qu'est la vocation « extérieure », au sens de saint Thomas? Evidemment cette expression n'a pas le même sens chez Lahitton, pour qui, nous l'avons dit, l'appel extérieur est *l'invitation officielle* du Supérieur disant : huc accedite... eligimus hos praesentes, etc. (2). Non, l'Ange de l'Ecole dit que la vocation extérieure est la parole de Dieu (locutio Domini) appelant l'homme à le servir dans l'état de perfection, c'est-à-dire dans l'état religieux. Mais cette parole du

(1) « Restant duo de quibus consiliari relinquitur his qui religionis assumendae propositum gerunt ». Remarquons qu'à cet endroit, S. Thomas s'occupe du cas de ceux qui veulent déjà entrer en religion « volentes religionem intrare (*Contra retrahentes*, c. VIII). — (2) Cf. *N. R. Th.* (1911 p. 72). — Lahitton, en parlant des ordinands, dit : « Et l'Évêque, fixé sur le nom précis de chacun des candidats groupés sous ses yeux, les invite officiellement à recevoir l'ordre pour lequel ils sont désignés. Voilà l'appel extérieur, émanant du ministre de l'Eglise », etc.

Seigneur, continue le saint Docteur, est double : « vel verbo vel Scripturis », Dieu parle de vive voix, comme autrefois aux apôtres et au jeune homme « si vis perfectus esse... veni sequere me », ou bien Il parle par les saintes Écritures « Scripturis ». Le même conseil qui a été donné par le Seigneur au jeune homme en particulier (singulariter), a été ailleurs adressé aussi par Jésus-Christ à tous les hommes dans les Écritures : « Sic igitur, consilium adolescenti a Domino datum, sic est accipiendum ac si omnibus ex ore Domini proponeretur ».

Voilà ce qu'entend saint Thomas par vocation extérieure. Mais pour bien comprendre *sa pensée*, il ne faut pas oublier que c'est uniquement pour réfuter une objection que le grand Docteur donne ces explications ; le contexte seul nous renseigne sur leur *véritable portée* et en fournit le sens concret. L'objection des adversaires des religieux, contre lesquels avait à lutter l'illustre fils de saint Dominique (1), était aussi subtile que dangereuse ; la voici, présentée par saint Thomas lui-même (*l. c.* cap. VIII) : « Inquirendum est an oporteat volentes religionem intrare cum multis ante consilium habere, ut dicunt. Et hoc quidem nituntur astruere... (suivent les arguments et les raisons des adversaires). Haec igitur sunt quibus necessitatem magnae deliberationis et cum multis habendae nituntur imponere his qui sunt in religionem intraturi, ut multiplicatis consiliis, ex aliqua parte impedimentum paretur ». Le Saint veut donc démontrer ceci : *quand vous avez* le désir et l'idée d'entrer en religion, il ne faut pas inutilement demander conseil pour ce qui est clair de lui-même. Or ce qui est clair, c'est qu'il ne faut pas tarder ni tergiverser, quand la vocation « intérieure ou extérieure » a été accordée (« post vocationem interiorem vel exteriorem... factam ») ; car elle est de Dieu.

(1) Voir sur les luttes qu'avaient à soutenir les Ordres Mendiants au XIIIe siècle, le R. P. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I, p. 435 sq.

Examinons maintenant quel sens donne le Docteur Angélique à l'expression « vocation intérieure ». Pour lui, la *vocation intérieure*, c'est la parole de Dieu au fond du cœur de l'homme par l'intermédiaire du Saint-Esprit, qui enseigne non seulement ce que l'homme doit dire, mais encore suggère ce que l'homme doit faire. De là cette conclusion toute naturelle du grand Docteur : « Cum igitur homo instinctu Spiritus Sancti movetur ad religionis ingressum, non est ei differendum, ut humanum requirat consilium ; sed statim homo impetum Spiritus Sancti sequi debet ». On le voit, chez saint Thomas la question est toujours celle-ci : quand la vocation extérieure ou intérieure est là, quand on désire entrer en religion, faut-il encore *différer* l'exécution de son dessein, faut-il encore *demander conseil*, comme on le fait dans les choses douteuses (quasi in dubiis consilium quaerere) ? La réponse est négative, nous venons de l'entendre ; il faut y ajouter cependant les deux exceptions que nous avons signalées plus haut.

Saint Thomas ne défend nullement la thèse que tout le monde entend l'appel extérieur ou intérieur du Seigneur ; il dit : si on l'entend, il faut le suivre sans tergiverser et sans beaucoup consulter, autrement on fait injure au Christ « iniuriam ergo facit Christo... si eius *audito consilio*, adhuc ad mortalis hominis consilium aliquis existimet recurrendum ».

En un autre endroit de ses écrits (*Quodlib.* III, art. 13), le Docteur Angélique dit expressément que même *les pécheurs* ne doivent point être exclus de la vie religieuse, ou du moins qu'il est louable de les y attirer (1). C'est très juste, puisque la pratique des conseils évangéliques n'est pas une récompense de la vertu acquise, mais plutôt *un des moyens* pour l'acquérir.

(1) « Unde manifestum est, quod non peccant sed laudandi sunt, qui peccatores ad religionem trahunt. Nam et Dominus de seipso dicit : Non veni vocare iustos, sed peccatores ad paenitentiam » (*L. c.* in corpore).

Saint Thomas veut-il dire par là que *tous* les pécheurs sont appelés par Notre-Seigneur à la vie religieuse? Sur quelle preuve s'appuie-t-on pour l'affirmer? Le saint Docteur au contraire pose un principe à ce sujet, qui nous fait connaître suffisamment sa pensée (*Summa th.* I. II., q. 108, a. 4, ad 1). Parlant des conseils évangéliques, il avoue qu'ils ne conviennent pas à tout le monde : « Praedicta consilia, dit-il, quantum est *de se*, sunt omnibus expedientia : sed ex indispositione aliquorum contingit, quod alicui expedientia non sunt ; quia eorum affectus ad haec non inclinatur : et ideo Dominus consilia Evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum : dans enim consilium perpetuae paupertatis (Matth. 19) praemittit : Si vis perfectus esse » etc. Il y a donc des cas où d'après saint Thomas les conseils évangéliques ne conviennent pas à quelques-uns, parce que leurs désirs ne les y portent pas, parce qu'ils n'en ont pas le goût, ils sentent que ce n'est pas leur affaire. Or *Dieu seul* peut efficacement donner l'idée et la volonté d'entrer en religion ; « talis suggestio (intrandi religionem) affirme encore saint Thomas (1), efficaciam non habet, nisi interius attrahatur a Deo ». Sans doute, quand le Saint-Esprit inspire à l'homme la résolution d'entrer dans un ordre religieux, il ne manque pas de produire en lui la délibération intérieure qui est nécessaire (*Contra retrahentes*, c. X, ad 2^um^) ; mais saint Thomas ne nous dit nullement, qu'à tout le monde ce mouvement de l'Esprit de Dieu est accordé. Ce qui est écrit dans les Saintes Écritures ne profite à l'âme que *sous l'influence* de la grâce intérieure, et combien n'en est-il pas qui jamais ne liront les passages de l'Évangile où il est question des conseils évangéliques ou ne les comprendront pas! Par conséquent, d'après la doctrine même du Docteur

(1) *Contra retrahentes*, c. X, ad 4 ; — S. Thomas examine aussi la possibilité que le diable suggère l'idée d'entrer en religion, et il conclut : « et sic religionis propositum a quocumque suggeratur, a Deo est. »

Angélique, il y a lieu de faire ici certaines *restrictions;* nous en parlerons encore plus loin dans les détails et avec la précision voulue.

Si la résolution d'entrer en religion vient du Seigneur, quel que soit d'ailleurs le mode dont Dieu se sert pour l'inspirer, il est cependant hors de doute, et saint Thomas le proclame hautement (*Contra retrah.* c. x, ad 6um), que le don de persévérance dans l'Institut même où l'on est entré, n'est point accordé à tout le monde; la vocation peut aussi se perdre, et, de fait, il en est qui la perdent : « Vincuntur autem isti (adversarii), ce sont les paroles du Saint (*l. c.* sub fine), quia ex immobili Dei consilio quibusdam datur secundum aeternum Dei consilium propositum religionem intrandi, quibus in ea perseverandi donum non datur ».

Le bon propos d'entrer en religion *à lui seul* ne suffit pas, car il faut encore, nous dit saint Thomas : *a)* l'absence d'empêchements; *b)* le discernement dans le choix de l'Institut dans lequel on entre; *c)* l'examen de la part des Supérieurs, se rendant compte de la capacité et de la bonne intention des candidats. Soit dit en passant, l'Ange de l'École ne méconnaît nullement le rôle du *Noviciat*, qui permettra d'examiner plus à l'aise le postulant; « ad quas (vires) examinandas, écrit-il (*ib.* c. x, ad 3um), religionem intrantibus annus probationis conceditur » ; le candidat éprouve aussi ses propres forces.

a) Les empêchements à l'état religieux ne sont pas classés juridiquement par S. Thomas ; il se contente de dire chaque fois (1) : « si sit aliquod speciale impedimentum », en énumérant quelques-uns : « puta infirmitas corporalis vel onera debitorum vel alia huiusmodi... puta, si sint servi, vel matrimonio iuncti, vel aliquid huiusmodi ». Puis il ajoute : pour écarter ces empêchements, on doit consulter ceux-là mêmes qui sont en état de donner des conseils sérieux et

(1) Cf. *Summam théol.* II. II, q. 189, a. 10 in corp. ; *Contra retrahentes*, c. IX, sub fine.

utiles, mais il faut en exclure les parents et les proches. Voici la raison alléguée par le saint Docteur : « In hoc proposito amici non sunt, sed potius inimici ». Doivent être également exclus de cette consultation les hommes charnels et imbus de naturalisme, dont l'Ange de l'École fait en quelques traits ce portrait peu flatteur : « Arcendi sunt etiam ab hoc consilio carnales homines, apud quos Dei sapientia stultitia reputatur » (*Contra retrah.* c. IX, sub fine).

b) Par rapport à *l'Institut déterminé* dans lequel on voudrait entrer, il est très à propos de prendre des renseignements mais chez ceux qui aident à suivre la vocation, et non qui retiennent et empêchent, dit le saint Docteur : « Tertio autem modo, c'est ainsi qu'il s'exprime (II. II, q. 189, a. 10 in corp.), considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant. »

Sur un point, le Docteur Angélique ne cesse *d'insister*, c'est qu'il ne faut jamais délibérer longtemps, on ne doit tarder que le moins possible; aussi répète-t-il volontiers les paroles de l'ardent Saint JÉRÔME (*ad Paulinum, ep.* 103) : « Festina, quaeso te, et haerentis in solo naviculae funem magis praescinde, quam solve ». Enfin il inculque de demander uniquement conseil à des hommes pieux et surnaturels : « Cum viro sancto.., dit-il, a quo est petendum consilium, si de aliquibus in hoc casu consiliari oporteat » (*Contra retrah.* c. IX; II. II, q. 189, a. 10 in corp.).

c) *Quant aux Supérieurs* qui doivent recevoir les candidats, S. Thomas leur reconnaît le droit et l'obligation de soumettre à l'épreuve et d'examiner les dispositions, les capacités et les intentions de ceux qui se présentent dans le but d'embrasser la vie religieuse; ils ont même le devoir, dit le saint Docteur, de s'enquérir si c'est l'Esprit divin qui les meut, qui les mène : « Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur » (II. II, q. 189, a. 10, ad 1).

Dans le traité « *Contra retrahentes* » (c. X, ad tert.) le Docteur Angélique s'explique plus au long sur cette obligation des supérieurs : « Incertum autem potest esse, affirme-t-il, his quibus alios ad religionem recipere incumbit, quo spiritu ad religionem veniant; utrum scilicet desiderio spiritualis profectus; an etiam, sicut quandoque accidit, ad explorandum vel ad malefaciendum; vel etiam utrum sint ad religionem apti qui veniunt. Et ideo indicitur eis tam per statutum Ecclesiae quam per regulare edictum, eorum qui sunt recipiendi, probatio ». *En résumé* l'Ange de l'Ecole établit un certain nombre de conditions qu'il faut remplir avant d'être admis en religion, et c'est aux Supérieurs à examiner si ces conditions ne font pas défaut : l'intention droite, la capacité voulue, l'absence d'empêchements.

Remarquons encore, pour terminer cet exposé de la doctrine de saint Thomas sur la vocation, que le Docteur Angélique trouve fort louable la pratique d'engager quelqu'un par *vœu* ou *serment* à entrer en religion, si de cette manière on croit pouvoir obvier à la versatilité et à l'inconstance de ses résolutions (*Quodlib.* III, a. 11 in corpore).

Venons-en maintenant à l'enseignement de *saint Alphonse* sur le même sujet de la vocation à l'état religieux.

§ 2 DOCTRINE DE SAINT ALPHONSE AU SUJET DE LA VOCATION RELIGIEUSE.

Si saint Thomas d'Aquin est appelé le docteur du moyen âge et le doctor communis, saint Alphonse mérite le nom de docteur des temps modernes. Il s'est beaucoup préoccupé du problème ardu de la vocation, en particulier de la vocation religieuse; et son esprit très universel, doué d'une sagacité surprenante pour tout ce qui relève de la jurisprudence et de la pratique, n'a pas manqué *d'étudier à fond* ces sortes de questions jusque dans leurs détails. Pondération et modération sont les traits caractéristiques des affirmations de cet autre

génie napolitain (1) ; elles forment par rapport à notre sujet une recommandation tout exceptionnelle, dont la portée n'échappera point à nos lecteurs.

La doctrine sur la vocation du « Doctor zelantissimus » se trouve exposée par lui dans plusieurs de ses célèbres *ouvrages théologiques et ascétiques*, ainsi que dans de nombreux opuscules dont nous ne citerons que les principaux (2). Tout en résumant pour ainsi dire l'enseignement de saint Alphonse à ce sujet, nous examinerons plus à fond les trois questions suivantes : *a)* en quoi consiste la vocation religieuse, comment naît-elle dans le cœur de l'homme ; *b)* à quels signes se fait-elle connaître ; *c)* quelle obligation impose-t-elle ?

a) Nature de la vocation et manière dont elle est produite dans l'âme.

Pour saint Alphonse la vocation est l'appel de Dieu à pratiquer dans un ordre ou institut approuvé par l'Église la perfection évangélique. La conception spéciale du saint Docteur par rapport à cet appel divin se base sur un *principe*, qui s'harmonise à merveille avec son système particulier « de la grâce et du libre arbitre », appelé aussi système de Tournely et des Sorbonniens. Le voici, ce principe : selon l'ordre établi par sa divine Providence, Dieu destine aux hommes des états de vie, dans lesquels il leur prépare des moyens de salut plus abondants et des secours de grâce plus efficaces, dont Il les privera, si par l'opiniâtreté de leur volonté ils se choisissent

(1) S. Thomas et S. Alphonse étaient compatriotes, tous deux de l'ancien royaume de Naples et tous deux aussi élèves de l'université érigée dans la capitale du pays. Dès l'âge de 17 ans, S. Alphonse y avait acquis le grade de docteur « utriusque iuris ». — (2) Les sources où nous puiserons, sont avant tout : *Théol. mor.* IV, n, 78 ; *Praxis Conf.* n. 92 ; *Homo Apost.* tract. ult. n. 39 ; *Selva*, c. X ; *La vera sposa*, c. 24, § 8, n. 3 ; *Avvisi* (trad. Dujardin-Saintrain, III, p. 357) ; *Riposto ad un giovane* (id. p. 446) ; *Avertimenti ad una donzella* (id. p. 453), etc.

eux-mêmes un état auquel ils ne sont point appelés. Or il s'agit ici surtout des états plus spéciaux qui sortent de l'ordinaire et du commun, c'est-à-dire de l'état clérical, de l'état religieux; les autres chrétiens, en effet, comme le R. P. VERMEERSCH le fait remarquer fort à propos (*de rel.* n. 123), « in *statu* communi potius *relinquuntur* quam ad illum eligantur. »

En fait, saint Alphonse applique son principe à l'état religieux et à l'état sacerdotal, comme chacun peut s'en convaincre en lisant les premières pages des « *Avvisi* » (p. 358 sq.) et le commencement du chapitre X dans la « *Selva* » (p. 176 sq.). Personnellement nous nous abstenons de discuter ici la vérité absolue de ce principe que des auteurs récents énoncent d'ailleurs avec plus de raideur (1); nous disons seulement: il semble répondre à la suprême sagesse de Dieu dans la distribution de ses grâces de choix, et il proclame souverainement le domaine incontestable du Tout-Puissant sur l'homme et ses destinées. Selon sa méthode préférée, *saint Alphonse* a cherché des *autorités* diverses pour appuyer ses affirmations ou du moins pour les rendre plausibles. D'ailleurs, si pratiquement on admet le principe, en affirmant la nécessité d'une vocation « spéciale » (2) pour l'état de vie sacerdotale, on doit bien l'admettre aussi par rapport à la vie religieuse, puisque elle surtout constitue l'état de perfection au sens officiel du mot. Avouons-le cependant : tout le monde ne sera pas d'accord pour admettre la pensée générale de saint Alphonse, parce que trop divergents sont les « systèmes sur la grâce »

(1) Le R. P. BALMÈS (p. 103) écrit : « De même que dans les desseins de sa sagesse et de son amour, Dieu prédestine ceux qu'il a voulu conformes à l'image de son fils, et les conduit au ciel infailliblement mais librement; ainsi de toute éternité Dieu veut que tels d'entre nous s'engagent dans la vie religieuse et que néanmoins ils s'y engagent librement. Il veut; dans ce but Il combinera tout : Il nous donnera les grâces et les aptitudes nécessaires » etc. — (2) D'après des auteurs, la vocation spéciale est surtout celle qui se manifeste par une propension interne et des attraits tout particuliers du sujet vers la vie sacerdotale.

dans lesquels se partagent les théologiens; n'exploitons donc pas davantage le principe énoncé.

Mais voici une autre *constatation* faite par le saint Docteur au sujet de la nature même de la vocation à l'état religieux. Vouloir entrer en religion, *présuppose* un choix, une élection; or ce choix réfléchi et sincère d'un état de perfection spirituelle au service de Dieu, ne peut être que le résultat d'une grâce d'en haut, d'un secours divin, d'une invitation intérieure ou action de Notre Seigneur Jésus-Christ sur la volonté humaine (1). Comme cette action sur la personne individuelle nécessairement se spécialise, on peut d'abord dire dans ce sens que c'est une grâce « spéciale » (2); comme cette invitation est donnée à l'homme pour son plus grand bien, au moins dans la pensée de Dieu, de sa Providence, il en résulte qu'on peut et doit l'appeler avec saint Alphonse (*Considérations, œuv. ascét.* III, p. 397) « une *faveur*, une insigne faveur, un immense bienfait ». Rien de plus juste. Toutefois le saint va *plus loin encore*, car il ne craint pas de la présenter comme une « grâce très précieuse qui n'est pas accordée à tout le monde » (*Avvisi*, p. 359); il écrira ces lignes fortes assurément : « La grâce de la vocation à l'état religieux n'est point une grâce ordinaire; elle est *fort rare*, Dieu ne l'accorde qu'à un *petit nombre* » (*Considérations*, p. 402).

Donnant suite à cette conviction profonde de tout son être et conscient de son immense expérience comme missionnaire et directeur d'âmes, saint Alphonse distingue dans sa *Théologie morale* (IV, n. 78) entre « vocati et non vocati a Deo. » — Que penser de ces assertions, de ces distinctions, qui n'ont pas été accueillies partout avec la même faveur?

(1) Le R. P. Creusen (*Religieux et Religieuses*, p. 57) dit avec raison : « La grâce seule peut inspirer la volonté, réfléchie et constante, de servir Dieu plus parfaitement par la pratique des conseils évangéliques ». — (2) Le R. P. Balmès (p. 105) parle également d'une « grâce spéciale » de même Cotel-Jombart (*Les principes de la vie religieuse*, p. 176).

Et d'abord remarquons que saint Alphonse, tout en ne cessant de réitérer ses propres affirmations, n'avait nullement l'impression de se trouver *en désaccord* avec la doctrine de saint Thomas, dont le nom revient presque à chaque instant sous sa plume (1). En effet, comme nous l'avons montré plus haut, saint Thomas ne dit pas que chaque homme en particulier ait la vocation d'entrer en religion; mais il affirme, et le Docteur très zélé le redit énergiquement après lui (*Avvisi*, p. 364), que le conseil d'embrasser l'état religieux, parce que bon et excellent en lui-même, vient de *Dieu*, et doit être suivi. Le Docteur Angélique cependant ajoute aussi : Si les conseils par eux-mêmes sont utiles à tous, il arrive qu'ils ne le sont pas à certaines âmes, parce que leur désir ne les y incline pas. Nous verrons dans le paragraphe suivant les autres raisons contre l'hypothèse d'une vocation universelle faite à chacun en particulier.

Mais à combien d'hommes Dieu communique-t-il le dessein d'entrer en religion, qui peut le savoir? Saint Alphonse en bien des endroits de ses écrits suppose qu'il y a « beaucoup d'appelés ». Qu'il nous suffise de citer quelques passages de ses « *Avis aux novices* » (p. 460 sq. des *œuvr. ascét.* III) : « Beaucoup après avoir reçu de Dieu la vocation, se sont ensuite par leur faute rendus indignes d'obtenir la persévérance... Oh! combien de pauvres jeunes gens, par suite de leur affection pour leurs parents, ont d'abord perdu leur vocation, et puis encore leur âme, comme cela arrive ordinairement. Les histoires sont pleines de ces cas funestes » etc. — Mais en même temps le prudent Docteur déclare qu'il n'est pas possible de savoir *le nombre* de ceux qui sont appelés et qui ensuite perdent de nouveau la vocation : « Qui pourrait dire, s'écrie-t-il dans les *Avvisi* (p. 365), à combien d'âmes vraiment appelées de Dieu, l'ennemi (le démon)

(1) Voyez, par exemple, dans les « *Avvisi* », p. 363, 364, 368, 369, etc.

est venu à bout de faire perdre la vocation, au moyen de tous ces atermoiements ! » — Notons encore la réponse du saint à ce jeune homme qui se sentait appelé à embrasser l'état religieux et demandait s'il ne pouvait pas se sanctifier dans le monde (*Riposto*, p. 446) : « La plus grande partie de ceux qui se sont damnés, se sont damnés pour n'avoir pas correspondu à leur vocation ». Évidemment il s'agit ici surtout de la *vocation religieuse*. Mais alors la vocation n'est pas rare : comment donc saint Alphonse peut-il déclarer que « la grâce de la vocation... est fort rare, que Dieu ne l'accorde qu'à un petit nombre » ? — En soi il n'y a pas de contradiction à cela. D'après le *système de la grâce* suivi par saint Alphonse, la vocation religieuse peut être accordée par Dieu comme grâce intrinsèquement efficace ou comme simple grâce suffisante. Cette dernière n'est que « failliblement » connexe avec son effet ; beaucoup d'hommes par leur faute la laissent se perdre et ainsi ne répondent pas à la vocation, ou bien lui deviennent infidèles dans la suite. Il est permis de croire que le saint, en disant que la grâce de la vocation à l'état religieux est fort rare, voulait parler de la grâce qui est *connexe avec son effet*. De fait, il y a *relativement* bien peu d'hommes qui entrent en religion et y persévèrent ; dans ce sens, la vocation est vraiment une grâce de choix, très précieuse, qui n'est pas accordée à tous, comme saint Alphonse le répète à maints endroits (1).

Comment la vocation prend-elle racine dans le cœur de l'homme ? — Saint Alphonse nous l'apprend avec une *précision parfaite*. Écoutons plutôt ses propres paroles (*Avvisi*, p. 366) : « Ne vous souciez point de quel côté vient le mouvement (il moto), car Dieu a plusieurs moyens d'appeler ses serviteurs. Il se sert quelquefois de la prédication, d'autres fois de bons livres. Les uns ont été appelés pour avoir ouï les

(1) Voyez, par exemple, dans les *Avvisi*, p. 359 ; *Considérations*, p. 402 ; *Avis aux novices*, p. 460 ; *Exhortation aux religieux*, p. 483, etc.

paroles sacrées de l'Évangile, comme saint François et saint Antoine ; les autres ont été appelés par les ennuis, désastres et afflictions, qui leur survenaient dans le monde, ce qui leur a donné sujet de l'abandonner ». Le saint Docteur continue encore à développer ce sujet pratique ; il montre d'une manière saisissante, avec exemple à l'appui, que n'importe quel événement humain peut devenir la cause occasionnelle d'une vocation religieuse, pourvu qu'il y ait « volonté franche ». Distinguant entre vocation « extraordinaire » et vocation « ordinaire ou commune », saint Alphonse déclare fortement que la première n'est *nullement* nécessaire, et que la seconde suffit amplement. « Pour savoir, dit-il, si Dieu veut nous voir entrer en religion, il ne faut pas attendre qu'il nous parle *sensiblement*, ou qu'il nous envoie quelque ange du ciel pour nous signifier sa volonté. Il ne faut pas non plus un examen de 10 ou 12 docteurs, pour voir si l'inspiration est bonne ou mauvaise, s'il faut la suivre ou non ». Ensuite le Saint montre qu'une vocation commune et ordinaire, dépourvue de ce qu'on appelle « attrait et aspiration interne du sujet », est une *vraie vocation* donnée par Dieu, et il la dit excellente et parfaitement suffisante pour entrer en religion : « Il faut bien correspondre, enseigne-t-il, et cultiver le premier mouvement (c'est-à-dire la toute première pensée d'un état plus parfait), et puis ne pas se mettre en peine s'il vient des dégoûts et des refroidissements à ce sujet ; car si l'on agit ainsi, Dieu ne manquera pas de faire réussir le tout à sa gloire. Ne vous souciez pas de quel côté vient le mouvement ». On serait même tenté de croire que le saint Docteur se contente de bien peu ; parlant de ceux qui entrent en religion, « dépités contre le monde à la suite d'insuccès », il dit que c'est une *bonne vocation*, et que de telles personnes deviennent parfois « plus saintes que celles qui sont entrées au service de Dieu par des vocations plus apparentes ». *Jamais* saint Alphonse ne réclame pour la vocation « des attraits sensibles, des propensions

spéciales, des voix intérieures, des invitations particulières du S. Esprit », etc. Il y a lieu de s'étonner grandement de l'obstination de quelques auteurs (bienveillants d'ailleurs, nous le reconnaissons volontiers) à assigner au bon Saint une « place », que de fait il a déclinée poliment mais sagement ; non, il n'est pas partisan de cette « vocation spéciale », définie avec peu d'à-propos par bien des auteurs après lui (1).

(*à suivre*). J.-B. RAUS, C. SS. R.

Notes de théologie pastorale

Les danses.

« Ils n'y entendent rien », disent les mondaines en parlant des prédicateurs et des confesseurs, voire des Évêques. Et des jeunes filles plus honorables que pieuses, même des mères... chrétiennes répètent : « ils n'y entendent rien » ! Je me souviens d'une jeune fille très pure, se plaignant vivement dans un salon d'une lettre pastorale d'un de nos Évêques sur la danse. S'adressant à moi : « Pourquoi l'Évêque nous fait-il pareille injure? Hier soir nous les avons encore dansées : je vous assure, il n'y a rien d'inconvenant dans ces danses prohibées ; le tout est dans la manière de danser. » – Devant de telles affirmations, qu'il serait peu courtois et parfois injuste de suspecter, le prêtre qui ne peut parler d'expérience, pourra se trouver bien embarrassé !

Ou bien encore les jeunes filles demanderont qu'on leur fixe la limite exacte du permis et du défendu : ou même bruta-

(1) Remarquons ici en passant le fait intéressant, que S. Alphonse a toujours évité d'employer le terme : vocation spéciale. Une fois seulement dans son programme de réforme adressé aux religieux sous ce titre *Exhortation aux religieux*, il se sert du terme : vocation particulière (pag. 483). D'après le contexte, il s'agit de la vie de religion en opposition avec la vie du siècle.

lement elles vous interrogeront : « est-ce péché mortel? »

Nous devons être reconnaissants à M. José Germain pour l'enquête qu'il vient de publier sur la question. La lecture de ces 128 pages rendra un vrai service à tous les prêtres qui peuvent être amenés par le ministère à se prononcer sur les danses (1) ; elle confirmera les directeurs dans la sévérité de leurs conseils, étrangement justifiée par l'appréciation d'hommes et de femmes peu suspects de complaisance pour la religion ou la virginité. Certes ceux-là, on ne pourra pas les taxer de « n'y rien entendre » !

Aux parents qui ne veulent pas se rendre aux admonestations de leur curé, celui-ci pourrait conseiller la lecture de ce livre, ou du roman de M. Francis Farect. *Thé dansant*; ou le livre d'un autre romancier, Pierre Guitet Vaugelin : *L'Amour exige*. Peut-être comprendront ils mieux ces avertissements donnés avec quelque brutalité. Telles sont les mœurs de certaines familles honnêtes qu'on préférerait conseiller à des jeunes filles de lire cette enquête plutôt que de les voir s'exposer à ces dangers.

Outre deux prêtres, Mgr Baudrillart et le R. P. Janvier, M. Germain a interrogé vingt-sept personnes, romanciers, médecins, journalistes, avocats, hommes du monde, professionnels de la danse ou de l'Opéra : assurément des compétences!

Quelques-uns parmi eux se font les défenseurs des danses incriminées : mais comme le remarquait le P. Doncœur « on peut se demander si certaines apologies n'équivalent pas à une sentence » de condamnation (2). La majorité des consultés sont sévères, très sévères.

De l'aveu de tous, l'inspiration originelle et authentique

(1) *Danseront-elles ?* Enquête sur les danses modernes. Introduction et conclusions de José Germain. (Collection des grandes enquêtes), Paris, Povolzky, 1923, (15 × 21), 128 pp.; prix : 5 frs. — (2) *Études*, 20 avril, 1923, p. 193.

des danses modernes est nettement lascive. M. Pierre Guitet Vaugelin rappelle sans ambage que « ces danses étaient cultivées dans les bouges des ports et qu'elles étaient bel et bien *l'introibo ad altare Veneris* aux autels de la Vénus Coliade même... » (p. 55). Mme Régina Badet, célèbre étoile de l'Opéra comique, constate de même : « Mes tournées dans les pays d'origine des danses dont vous me parlez, m'ont fait voir que la société choisie ne les dansait pas... Aux questions que j'ai posées aux argentins et aux brésiliens, voire aux français habitant là-bas, on m'a répondu : « il y a quelques endroits où on les danse, mais il y a péril de la vie à satisfaire sa curiosité, car il s'y donne des coups de couteau avec la plus grande facilité. Là, des hommes appartenant à la lie du peuple, dansent la casquette sur la tête et la cigarette au bec, en crachant par dessus l'épaule de leur danseuse. Dans ces milieux grouillent des figures effroyables, ce qui existe de plus abject tant au moral qu'au physique ».

Cette origine explique le sens réel de ces rythmes qu'on ne pourra jamais exorciser complètement. Quoi d'étonnant dès lors d'entendre le romancier Guitet Vaugelin parler des « danses modernes à la faveur desquelles trop d'anges font la bête, dans le sens même de la bestialité, mais d'une bestialité frôleuse, réticente, vicieuse... La danse rêvée que le *désir* humain a mis des siècles à découvrir (p. 52). C'est toute l'urbanité des mœurs modernes, virilisées par l'émoi du rapt ancestral... C'est la synthèse la plus hardie de la symphonie passionnelle d'une espèce ». (p. 10). — « Que ce soit oriental ou occidental, écrit un autre romancier, André David, très littéraire ou thé de cinq heures, c'est toujours d'un suggestif parfaitement ordurier... Moi je ne danse pas, je me respecte assez, et je suis trop orgueilleux... pour consentir à la prostitution du geste ». (p. 46). Crûment le docteur Albert Leclerc déclare : « la danse est principalement dans certaines conditions... un moyen de jouissance sexuelle plus

ou moins hypocrite ; telles danses actuelles de provenance argentine sont tout simplement une manifestation du *satyriasis*. » L'auteur de la *Garçonne* que personne ne soupçonnera de réserve exagérée, n'est pas plus favorable : « Il n'y a plus dans ce milieu ni jeunes filles, ni jeunes femmes ; rien qu'un tourbillon de sexes ». (p. 80). — M. J. Jacquin constatait : « Nos premiers adversaires sont les mères... Elles nient l'évidence même. Elles savent cependant, si elles ne savent pas le reste, ce que figurent *nettement* ces danses modernes ; et elles laissent leurs filles, qui ne savent pas, elles, prendre des attitudes franchement obscènes dont s'égaient entre eux les jeunes gens ». (p. 64). M. Paul Reboux qui tâche de défendre un peu ces danses, qui « atteignant un niveau de plus en plus élevé, perdent leur caractère d'origine », ajoute : « Ce caractère n'est pas douteux et une observation un peu attentive nous montre fort bien l'acte sexuel quelque peu stylisé, voilé avec plus ou moins de délicatesse. Et si dans nos salons, nous n'allons pas jusqu'au bout, nul doute qu'il y a des endroits où on y va carrément » (p. 96). On comprend que Mme Badet ait « été choquée plus que je ne pourrais dire de l'attitude des jeunes filles. Il y a là un caractère d'intimité tout à fait excessif ». (p. 28). « Si les jeunes filles, déclarait une ex-danseuse, entendaient les propos que les jeunes gens tiennent sur elles au sortir du bal moderne, si elles entendaient les détails confiés en public sur leur anatomie la plus intime, peut-être se refuseraient-elles à ces... expériences élégamment conduites. » (p. 13).

« Danger national, danger familial, danger moral » s'écrie M. J. Jacquet. « Nous ne pouvons entrer ici dans les détails physiologiques. Et nous le regrettons, car depuis l'extension de ces danses, il y a chez bien des jeunes filles des névroses spéciales et des habitudes fâcheuses sur lesquelles il serait bon d'attirer l'attention » (p. 61). Un moraliste comprendra. Les médecins sont peut-être les plus sévères. Ainsi entre autres le

docteur G. L. C. Bernard, un gynécologue des plus remarquables : « Je puis vous donner un ensemble de faits *contrôlés*, *observés impartialement*, et j'estime qu'appelé professionnellement à remédier aux erreurs maladives du domaine psychique, il est de mon devoir de dénoncer l'extrême gravité qu'entraîne pour l'avenir de la race et pour la santé physique et morale de nos semblables la déplorable pratique des danses... C'est un *danger* qu'il faut combattre très sérieusement ; c'est un *péril* qu'il faut de toute urgence détourner. Danger et péril s'entendent aussi bien pour les graves désordres qu'occasionnent sur le corps humain la pratique des danses modernes, que la répercussion néfaste qu'elle fait naître au point de vue moral. » Et avec une franchise toute médicale, il analyse les gestes et les attitudes et en étudie les suites (p. 32-37).

Mais ne peut-on pas danser honnêtement ces danses? Ne peut-on pas les assainir? — Assurément il y a lieu de signaler les efforts louables des honorables professeurs G. Lefort, Raymond, Riester, pour purifier ces rythmes de leur signification par trop grossière. Mais la nature même des précautions qu'ils prennent en disent long et ne permettent pas d'espérer que tout danger soit écarté. M. Redier plaide pour leur « *correction relative* » (p. 99) ; cela ne rassurera que peu le confesseur. — M. Paul Raymond, président des professeurs de danse, se félicite d'être « parvenu à abolir ces trois choses : la joue contre la joue ; le bras de la dame au cou du cavalier, enfin, le plus grave, le ventre à ventre des deux partenaires » (p. 94). Même remarque de Mme Lefort qui ajoute encore quelques autres détails qu'elle est parvenue à supprimer (p. 73) : « l'enlacement de trop près est prohibé entre les deux danseurs, la distance est d'environ dix centimètres ; plus de contact corps à corps ». Mais qui ne voit que le danger n'est pas pour autant conjuré? Dix centimètres, la « largeur du bras » comme s'explique un autre professeur, n'y a-t-il pas excitation grave à diminuer cette distance? Aussi insistent-ils

tous sur la nécessité d'être absolument sûr des jeunes gens... C'est donc que le péril reste très prochain.

« Il y a manière et manière de danser » ; assurément! Mais croyez-vous que généralement, dans les salons et en dehors des dancings, ces danses soient devenues inoffensives? — « Je me souviens, écrit M. Abel Hermant, j'étais à Deauville. J'entrai par hasard dans la salle du Casino où de tout jeunes gens et toutes jeunes filles dansaient l'après-midi en présence de mères et même de pères... Vous allez rire; je demeurai stupide. Et cependant ce n'était pas encore le fox-trot et le shimmy. Ce n'était que le simple, l'honnête tango. — Est-ce que les parents qui regardent ça de sang froid ne sont pas complètement fous?— ... Je sais bien *omnia munda mundis*, et qu'il ne faut pas voir le mal partout; mais il serait encore plus dangereux de ne le voir nulle part » (pp. 57-59). De son côté, Paul Raymond note : « les mères de famille sont à ce sujet d'une inconscience et d'une naïveté sans limite! » (p. 94). — Mais elles s'excusent par la nécessité de « caser leur jeune fille ». Dans la course au mari, devenu rare, elles se croient tout permis. Hélas! à supposer qu'elles réussissent, quelle responsabilité! « Elles devraient dire : j'ai fait le malheur d'un jeune ménage. Voilà surtout ce qu'on doit dire et répéter : on épouse d'autant moins qu'on a dansé avec plus de plaisir; car ce n'est pas pour danser — en général au moins — qu'on se marie... *On n'épouse pas sa danseuse*. Car le mari exige de sa femme une pureté que la danseuse n'a plus » (p. 31). Ces paroles de Mgr Baudrillart, beaucoup d'autres les redisent, mais d'une façon plus vive, sauf Paul Rebout : « Je n'ai dansé qu'une fois, et aussitôt j'ai épousé ma danseuse. Depuis je ne danse plus, craignant la loi qui interdit la bigamie » (p. 99). Voici un bref dialogue entre un officier et une jeune fille : — Je ne me marierai jamais avec une jeune fille qui danse le tango et le fox-trot. — Pourquoi? — Parce que je les danse » (p. 12).

On ne peut donc danser innocemment? — Ce serait faire injure aux jeunes filles qui prétendent le contraire. Mme la comtesse de Villermont dans un article sur ce sujet dans la *Femme Belge* (1) écrit : « Je connais tant de jeunes filles charmantes, à conscience pure, qui ont tant de plaisir à danser le one step, que je croirais faire le plus vilain des métiers, en les condamnant par le seul fait qu'elles le dansent. Il y a d'abord plusieurs manières de le danser. *Seulement il y a toujours danger que, peu à peu, on change de manière, sans même s'en apercevoir.* » — Le danger est grand et tient à la nature même de ces danses. M. Paul Bourget disait très justement : « Ces danses spéciales, créées dans un but spécial dans leur pays d'origine, ne peuvent être totalement libérées de leur tare première, et plus ou moins elles sont appelées à revenir à leur destination première » (p. 39). — Une jeune dame très intelligente, et qui avait vu comment ces danses se font dans des maisons très catholiques, disait à l'auteur de cet article : « Je suis persuadée qu'une jeune fille très pure, et *qui ignore les choses du mariage*, peut danser innocemment ces danses exotiques, mais je prétends que c'est impossible pour une jeune femme et pour un jeune homme quelconque. Il suffit d'ailleurs de voir les regards de ces messieurs pour deviner ce qu'ils éprouvent ». Ajoutons que si des jeunes filles dansent innocemment ces danses modernes, elles commettent cependant objectivement un péché de scandale, au sens théologique du mot. Elles encouragent ainsi une coutume qui, pour la plupart, est une cause de péché, et elles-mêmes, sans s'en douter, coopèrent au péché intérieur de luxure de leurs cavaliers.

Et pour élargir encore un peu le sujet, je crois qu'il n'est pas sans utilité de relever cette remarque de M. Marcel

(1) *A propos de danses.* Août-Septembre 1923. Je profite de l'occasion pour signaler cette revue excellente aux prêtres qui pourraient très utilement la recommander à leur clientèle féminine.

Prévost que personne n'accusera de pudibonderie : « Le danger ne tient pas tant à la qualité des danses qu'à ce fait que la femme ne porte plus ni ceinture ni corset... C'est là qu'est le danger. Et c'est également dans le caractère d'excessive intimité qu'ont pris les danseurs et qui fait que même la polka, même la valse avec les robes actuelles ne seraient pas sans danger... La danseuse sans corset, sans ceinture est littéralement nue sous la robe et le partenaire est bien obligé de s'en rendre compte » (p. 91).

Terminons par ces sages réflexions de M. Doncœur (1) : « Tout un ensemble d'usages mondains aujourd'hui reçus dans les meilleures familles ouvrent toute grande la porte aux plus tristes perversions. Oublie-t-on que la fraîcheur d'une âme de seize ou dix-sept ans peut recevoir en un instant des atteintes mortelles, que des années de larmes pleureront inutilement. Au lieu de nous apporter tardivement leur désespoir, les mères chrétiennes ne feraient-elles pas mieux de chercher à comprendre nos sévérités?... Croit-on que l'habitude précoce de la danse chez les enfants de quinze et seize ans ne hâte pas d'une façon effrayante le développement de la sensualité, rendue par là extrêmement vulnérable?... Et que dire des libertés que les parents tolèrent, soirées « sans ancêtres », jeunes filles emmenées et ramenées par des jeunes gens, « flirtoirs » installés sous les lumières diffuses, etc.? (2) Ceci est l'extrême licence, dira-t-on, et je veux croire qu'elle est rare. Mais n'est-ce pas aujourd'hui dans les salons que les mères voient leur filles danser avec des jeunes gens qui ne leur ont jamais été présentés?... Et qui s'oppose encore à l'usage qui permet maintenant à une jeune fille et à un jeune homme de danser ensemble une soirée entière? Le danger n'est-il pas manifeste? (3) Et s'il n'y a pas de contrôle possible,

(1) *Études*, *l. c* — (2) Il n'y a pas qu'à Paris que ces abominations se pratiquent. On signale des « bals entre jeunes gens », dont sont exclus les parents, à Bruxelles et ailleurs. — (3) Les médecins de l'enquête et certains romanciers soulignent également cette aberration, avec la même sévérité.

à quelles atteintes brutales ne sont pas exposées ces enfants qui peut-être malheureusement « ignorent » ? Faut-il citer les ravages affreux faits, et faits pour toute la vie, dans des âmes pures par quelques phrases murmurées à l'oreille et tombant sur une sensualité qui s'éveille ? »

E. HOCEDEZ, S. I.

Consultations canoniques

I. Approbation de constitutions corrigées.

« Nous venons de recevoir le nouveau texte de nos Constitutions, approuvé par la S. Congrégation des Religieux. Le décret d'approbation a paru aux *Acta A. S.*, le ... 1923. Pouvons-nous conclure que le nouveau texte ne deviendra obligatoire que trois mois après la date du fascicule des *Acta* (cf. c. 9)? »

1. La mention aux *A. A. S.* des décrets d'approbation ne tombe pas sous l'application du c. 9 : « Leges ab A. Sede latae... vim suam exserunt tantum expletis tribus mensibus a die qui *Actorum* numero appositus est, nisi... ». Le décret d'approbation n'est pas une loi pontificale ; mais un *rescrit* particulier contenant la déclaration authentique de leur conformité avec le droit naturel ou positif.

S'il y a dans ces constitutions des prescriptions contraires au Code, le rescrit contient une concession de privilège. Il pourrait se faire que la S. Congrégation ait supprimé des Constitutions revisées certaines facultés, qui constituaient en faveur de la religion des exceptions au droit commun antérieur et actuel. Dans ce cas, il y a révocation de privilèges.

Il n'y a donc pas lieu d'appliquer le c. 9 qui parle des *lois* pontificales ; l'insertion du décret aux *Acta* est une simple communication, qui rend publique la concession particulière faite aux supérieurs légitimes. Nous disons : *publique* et non *officielle* ; car la communication faite aux supérieurs par la S. Congrégation était déjà *officielle*.

2. L'obligation ou le libre usage des prescriptions et facultés contenues dans le nouveau texte n'ont pas nécessairement leur point de départ à la même date. Il faut examiner la nature particulière de ces différentes parties. L'usage des *privilèges révoqués* cesse d'être valide à partir du jour où le décret a été communiqué au supérieur général (cc. 71 et 60). En effet, le c. 60, § 1 ne fait pas dater la révocation de la date du rescrit, ni du jour de son expédition, mais de celui de sa notification (ei, qui illud obtinuit, *significetur*).

Les *privilèges accordés* dans le nouveau texte sortissent leurs effets depuis la date du décret d'approbation, à moins qu'ils ne soient surbordonnés à un acte d'un supérieur ecclésiastique ou religieux (c. 38). Les articles des Constitutions où l'on a purement et simplement substitué le *texte du Code* à des prescriptions contraires, devaient déjà être observés depuis la mise en vigueur du Code (19 mai 1918), car le c. 489 abroge explicitement les constitutions et règles religieuses qui lui sont opposées.

Si le Chapitre général a profité de la revision pour introduire dans les Constitutions des *modifications*, non nécessitées par la promulgation du Code, ces articles *secundum* ou *praeter legem* sont pour les religieux une loi nouvelle. Ils ne peuvent les obliger qu'après une notification officielle, dont le supérieur général et le chapitre auront à déterminer la date et le mode.

II. La communion des nouveau-nés.

Dans la *N. R. Th.*, 1923, p. 428, ss. nous avons essayé de prouver que l'on ne pouvait demander à un prêtre oriental de communier un enfant de rite latin, baptisé peu auparavant par un prêtre latin. Notre honorable correspondant nous présente encore l'objection suivante :

« Par cela même que le prêtre *grec* a le pouvoir de donner la communion avant l'âge de raison (can. 1), l'enfant latin a lui aussi le pouvoir ou le droit de la recevoir de sa main avant l'usage de la raison (can. 866, § 1), à

moins *d'exclusion spéciale*, telle que celle qui est faite pour la confirmation (c. 782, § 5).

Or cette exclusion *spéciale* n'existe pas.

Donc l'enfant latin a le droit de la recevoir. *L'exclusion générale* du c. 854, § 1 ne suffit pas. »

Cette objection en forme nous permettra de renforcer l'argumentation déjà présentée dans notre réponse précédente.

Ad maiorem. Le canon 1 laisse aux prêtres orientaux le pouvoir de donner la communion *d'après la discipline de leur rite*, à laquelle le Code déclare ne vouloir rien changer. Par lui-même, ce canon ne confère aux prêtres de rite oriental aucun droit vis-à-vis des sujets de l'Eglise latine, ni à ceux-ci aucun droit à l'égard des prêtres orientaux.

La réception de la S. Eucharistie est déterminée pour les latins par les cc. 853-866. Sous ce titre : *De subiecto sacrae communionis,* ils définissent qui a le droit (cc. 853-859, 864, §§ 2, 3) et le devoir (c. 859-861, 864, § 1) de communier ; quand l'Église désire voir les fidèles recevoir la S. Eucharistie (cc. 862, 863, 865) ; dans quel rite, les fidèles peuvent communier (c. 866).

En lisant le Code, il est facile de voir que les premiers canons traitent des *sujets* qui peuvent ou doivent communier, tandis que le c. 866 ne parle que du mode de réception de la S. Eucharistie par *ces personnes.*

Si le Code défend de faire communier les enfants avant un certain usage de la raison (c. 854), les exclut du nombre des fidèles qui peuvent et doivent communier, il paraît contradictoire d'affirmer qu'on peut les faire communier, à condition que ce soit dans un autre rite, c'est-à-dire pratiquement sous les espèces du pain fermenté ou du vin.

Nous croyons avoir suffisamment montré que le c. 866 par *son texte* et *son histoire* parle des fidèles qui ont l'âge de raison. Il autorise les fidèles qui en ont la dévotion (pietatis causa) à communier en rite latin ou en rite oriental, pour écarter les inconvénients administratifs, les inquiétudes

de conscience et la privation forcée de la Sainte Table qui résultaient des restrictions opposées. Interpréter le c. 866 par le seul mot : *omnibus*, sans tenir compte du c. 854, des mots « pietatis causa » et de la *ratio legis*, n'est-ce pas tomber dans une casuistique purement verbale?

On pourrait ajouter deux considérations qui renforcent indirectement la solution proposée. Est-il probable que le Législateur approuve qu'on fasse donner la communion en rite oriental aux petits enfants latins, alors qu'il exige le discernement du Corps du Seigneur pour le leur donner même en viatique (c. 854, § 2)? — A-t-il pu vouloir ou permettre, par une autorisation destinée à faciliter la communion des adultes, l'extension à l'Église latine d'une discipline déjà exceptionnelle dans les rites orientaux et que ceux-ci tendent au contraire à restreindre, c'est-à-dire la communion des nouveau-nés ou des enfants en bas-âge (1)?

III. **Renouvellement du serment antimoderniste.**

« Un religieux approuvé pour les confessions et la prédication dans un diocèse français est appelé par ses nouvelles fonctions à résider dans un diocèse de Belgique. Il y reçoit de l'Ordinaire ses lettres de juridiction. Doit-il renouveler le serment antimoderniste? »

En vertu du Motu proprio *Sacrorum Antistitum* (1 sept. 1910), provisoirement maintenu après le Code par la réponse du S. Office (22 mars 1918), sont obligés de prêter le serment antimoderniste :

III. « Sacerdotes confessionibus excipiendis destinati et sacri contionatores, antequam facultate donentur ea munia exercendi ». Le R. P. Vermeersch disait dans son premier commentaire (2) que l'obligation existait « quotiescumque qualitas accipitur cui obligatio coniuncta sit ». Mais il pensait qu'une interprétation équitable ne pouvait exiger le renou-

(1) Cf. Syn. prov. Ruth., 1720, t. III, § 3 (*Coll. Lac.*, II, c. 30). — (2) *Per.* V, 210.

vellement du serment à chaque prorogation des pouvoirs. Cette manière de voir fut confirmée par les Déclarations de la S. Congrégation Consistoriale du 25 octobre 1910, ad V (1).

Sans doute, la concession des facultés faite dans un nouveau diocèse n'est pas une simple prorogation de pouvoirs; elle confère la qualité de confesseur là où on ne la possédait pas. Mais quand cette concession se fait immédiatement et sans examen, comme c'est presque toujours le cas pour des religieux appelés à exercer leur ministère dans différents diocèses, on peut l'assimiler pratiquement à une prorogation de pouvoir. C'est d'ailleurs l'usage qui tend à s'établir dans beaucoup de diocèses. Nous dirons donc que le religieux ne doit pas renouveler son serment devant l'Ordinaire ou son délégué.

IV. **Durée du postulat et du noviciat.**

« Trois novices achèveront leur noviciat le 8 avril 1924; on voudrait faire coïncider la cérémonie de profession avec la prise de voile de deux postulantes, entrées le 31 octobre 1923. Pourrait-on mettre la solennité le lundi de Pâques, 21 avril 1924? A la maison-mère est annexée une école primaire, dont les classes recommencent le 28 avril. Pour permettre à toute la communauté de prendre part à la fête, il faudrait donc attendre jusqu'au 4 mai, si l'on ne veut faire qu'une cérémonie. C'est imposer aux novices un bien long retard ».

Le c. 539, § 1, impose aux religieuses dans les religions à vœux perpétuels un postulat d'au moins six mois entiers (*ad sex saltem integros menses*), mais le postulat n'est pas requis pour la *validité* de l'admission ou de la profession. — L'intégrité de l'année de noviciat, au contraire, est une condition de validité pour la profession (c. 555). Cependant une absence, ne dépassant pas quinze jours, n'affecte pas l'intégrité de l'année de probation (c. 556, § 2). Une fois le noviciat achevé, il faut admettre à la profession le novice reconnu apte à la vie religieuse; dans le cas contraire, il faut

(1) *A. A. S.*, II (1910), 856. *Per.* V, 252.

le renvoyer. En cas de doute, les supérieurs majeurs peuvent imposer un supplément de probation, qui ne dépassera pas six mois (c. 571). Il est à remarquer que le Code dit : « Exacto noviciatu..... novicius ad professionem admittatur », sans exclure tout retard par une expression comme *statim*, *nulla interposita mora*. On peut, d'après ces prescriptions, établir les conclusions suivantes :

Prolonger le noviciat de quelques jours pour un motif sérieux ne semble pas contraire au Code. D'autre part, il faudrait un motif grave pour priver assez longtemps un novice des avantages de la profession religieuse. Un mois paraît constituer un retard assez considérable, puisque six mois est la limite extrême autorisée pour un supplément nécessaire d'épreuve.

Si le Code autorise pour des motifs légitimes des absences d'une durée maxima de quinze jours pendant le noviciat, il n'est pas contraire à son esprit d'abréger de quelques jours la durée du postulat pour une raison importante et accidentelle. D'autre part, il faudra limiter assez strictement cette diminution du postulat, puisque six mois entiers (*saltem*) sont exigés d'une manière si formelle.

Puisque chez la plupart des religieuses, la vêture et la première profession temporaire se font avec beaucoup de solennité, et entraînent le plus souvent le déplacement d'un personnage ecclésiastique et d'un prédicateur ainsi que la réception de parents plus ou moins nombreux, il y a souvent aussi un réel inconvénient à répéter ces cérémonies à trois ou quatre semaines d'intervalle. Dans le cas proposé, les dates régulières ajoutent encore d'autres inconvénients. Il y a donc un motif suffisant de réunir les deux cérémonies le 21 avril. Les novices pourraient, si elles ne l'ont déjà fait, prononcer des vœux (privés) de dévotion et s'assurer ainsi de nouveaux mérites. Le retard n'est pas considérable et l'anticipation pour les postulantes est, comme il convient, encore moins importante.

J. CREUSEN, S. I.

Notes de Droit canonique.

I. Délégation générale pour l'assistance aux mariages.

Le R. P. Auler O. F. M. (Fulda) rapporte dans la *Quartalschrift* de Linz (1923, pp. 688, 689) le cas suivant. Dans un lieu de pèlerinage fort fréquenté, de nombreux couples des paroisses voisines se présentent, avec permission de leurs curés respectifs, pour contracter mariage.

La paroisse du pèlerinage est desservie par des religieux. Le curé, devant s'absenter pour quelques jours, donna délégation générale pour les mariages à l'un de ses confrères, désigné par le supérieur du couvent comme « vicarius substitutus » (cc. 465, § 4; 474). Or, au moment où celui-ci recevait la délégation, il n'était pas encore approuvé par l'Ordinaire du lieu. On mit en question la validité des mariages contractés en l'absence du curé. L'Ordinaire ne crut pas pouvoir admettre qu'il y eût erreur commune. L'on demanda à Rome la sanatio in radice.

C'est qu'en effet, le prêtre faisant fonction de curé n'est vraiment *vicarius substitutus* qu'après avoir été approuvé par l'Ordinaire du lieu; s'il s'agit d'un religieux, il faut en outre qu'il soit agréé par le supérieur. Mais l'approbation du supérieur n'est requise que *ad liceitatem*, comme sauvegarde de la discipline religieuse; c'est l'approbation de l'Ordinaire qui donne charge d'âmes. D'une part, le *vicarius substitutus* approuvé par l'Ordinaire du lieu n'a pas besoin de délégation *ad hoc* pour assister aux mariages (c. 474, avec l'interprétation authentique du 14 juillet 1922, ad 1 : *A. A. S.*, XIV, 27; cf. *N. R. Th.*, p. 46); d'autre part, tant qu'il n'est pas approuvé par l'Ordinaire du lieu, il ne peut validement recevoir délégation *générale* pour les mariages. Le curé pourrait seulement lui donner la délégation spéciale qu'il peut accorder à un prêtre quelconque. Remarquons en outre que si le curé est obligé *à l'improviste* (repentina de causa, c. 465, § 5) de s'éloigner de la paroisse pour plus de sept jours, le prêtre

suppléant, en attendant l'approbation de l'Ordinaire, a tous les pouvoirs d'un *vicarius substitutus*, y compris celui d'assister aux mariages (c. 474, avec l'interprétation authentique citée, ad 4).

Dans le cas qui nous occupe, les religieux sollicitèrent de la S. C. des Sacrements et obtinrent ad triennium la faculté pour le curé de donner délégation *générale* au supérieur du couvent ou à son remplaçant, ad instar cooperatorum. Il s'ensuit que le supérieur, délégué ad universitatem causarum, pourra le cas échéant sous-déléguer un de ses Pères pour l'assistance à tel mariage déterminé.

II. L'irrégularité pour cause d'illégitimité.

Peut-on, sans dispense du S. Siège, admettre au séminaire des enfants illégitimes? — Le c. 1363 porte : « In seminarium ab Ordinario ne admittantur, nisi filii legitimi... » et veut que l'on exige, avant l'admission, les pièces établissant la légitimité. Puisqu'il s'agit d'une prescription de droit commun, il faut en conclure que la dispense relève de Rome (c. 81). Or, dans beaucoup de diocèses, on ne faisait pas difficulté pour recevoir au Grand Séminaire des enfants illégitimes dont la conduite antérieure ne laissait rien à désirer. On sollicitait évidemment la dispense de l'irrégularité avant de les admettre à la tonsure. — Le docteur J. HARING dans le *Quartalschrift* de Linz (1923, pp. 691, 692) est d'avis que le « *ne admittantur* » du c. 1363, § 1, n'a qu'une valeur *directive*. Sans doute, le Code se sert parfois du subjonctif-optatif pour énoncer une norme strictement préceptive ; c'est par exemple ce qu'indique clairement le contexte dans les cc. 433, § 1 ; 600, 601 ; mais d'autre part, tout souhait énoncé par le Code n'est pas un ordre (voir par exemple c. 1358). Le c. 1363 ne fait que reproduire le concile de Trente (sess. 23, de ref. cap. 18) ; si la pratique jusqu'à présent a interprété la loi avec une certaine élasticité, laissant à l'évêque la latitude de se montrer condes-

cendant pour des cas particuliers, nous pouvons légitimement continuer de l'interpréter ainsi (c. 6, 2°).

III. Pouvoir de dispense du curé à l'égard des étrangers.

Le curé peut-il dispenser de la loi du jeûne et de l'abstinence un voyageur de passage dans la paroisse? — Le c. 1245, § 1, lui permet de dispenser « *in casibus singularibus iustaque de causa... in suo territorio etiam peregrinos.* » L'*Ami du clergé* (4 oct. 1923, pp. 625, 626) refuse au curé le droit de dispenser de l'abstinence le voyageur pressé, simple hôte de passage dans la paroisse.

Qui faut-il entendre par *peregrinus*? Le Code donne au c. 91 la définition légale : « Persona dicitur : ... peregrinus, si versetur extra domicilium et quasi-domicilium quod adhuc retinet ». Le terme « *si versetur* » est général : celui qui *se trouve* hors de chez lui; la restriction « pour quelque temps, pour quelques jours » n'y est pas incluse. On pourrait dire cependant qu'elle n'est pas nécessairement exclue; mais à moins d'indice contraire, ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus.

Or n'avons-nous pas plutôt des raisons de croire que le Code a voulu exclure la restriction : « pour quelque temps, pour quelques jours »? L'énumération du c. 91 semble bien vouloir être complète : on donne une division adéquate des personnes du point de vue du territoire. Si le voyageur de passage dans une paroisse n'y est ni *incola*, ni *advena*, ni *vagus* (puisqu'il a quelque part un domicile ou quasi-domicile, par hypothèse), comment faut-il le qualifier? Il ne reste que de l'appeler *peregrinus*.

Lorsqu'il s'agit des *vagi*, le Code lui-même distingue les *actu itinerantes* de ceux qui, sans prendre domicile ni quasi-domicile, se sont *établis, commorationis sedem habent,* dans une paroisse (c. 1097, § 1, 3°). Pour le *peregrinus*, pareille distinction ne se trouve nulle part dans la loi. C'est que celle-

ci ne connaît pas deux classes d'étrangers, qu'elle ne distingue pas étrangers de passage et étrangers qui séjournent pendant quelque temps au même endroit.

Plusieurs des principaux textes où le droit emploie le terme *peregrinus* nous fournissent des indices dans le même sens.

Le c. 14 proclame l'immunité du *peregrinus* par rapport aux lois particulières. Avant le Code, l'opinion plus commune étendait cette immunité même à celui qui se trouvait pour peu de temps hors de chez lui, au voyageur de passage (voir par exemple FERRARIS, *Prompta Bibliotheca*, ed. 1782, v° Lex, art. 3, n. 28-39; Saint ALPHONSE, lib. I, 156; D'ANNIBALE, I^3, 86). Le rapprochement du c. 13, § 2 montre que le mot *peregrinus* au c. 14 désigne celui qui se trouve actuellement, ne fût-ce que pour quelques instants, hors du territoire de son domicile ou quasi-domicile. Du reste, si le Code avait entendu restreindre aux *commorantes* l'immunité du c. 14, contrairement à l'opinion déjà plus probable sous l'ancien droit, il l'aurait dit explicitement.

Le c. 881, § 1 est tout aussi significatif. Le prêtre qui a juridiction pour les confessions dans un endroit déterminé, un diocèse ou une paroisse, peut absoudre « etiam vagos ac peregrinos ex alia dioecesi vel paroecia ad sese accedentes ». Le voyageur de province qui traverse Paris, le paroissien qui va à confesse dans une paroisse voisine de la sienne ne sont pas des *vagi*, c'est clair; il faut donc bien qu'ils soient compris sous le vocable de *peregrini*. Sinon, qui pourrait les absoudre?

De même au c. 2253. Des censures réservées par le droit à l'Ordinaire, tout Ordinaire peut absoudre ses *subditi*, l'Ordinaire du lieu même les *peregrini*. Le confesseur qui a reçu de l'évêché privilège d'absoudre des censures réservées par le droit commun à l'Ordinaire, devra-t-il jamais se préoccuper de savoir si son pénitent, étranger au diocèse, est peregrinus *itinerans* ou *commorans?*

A prendre donc les mots dans le sens que leur donne le Code, le curé en vertu du c. 1245 peut à l'intérieur de son territoire dispenser du jeûne et de l'abstinence non seulement l'étranger qui se fixe pour quelques jours dans la paroisse, mais le voyageur de passage, mais le paroissien de la paroisse voisine qui, pour une raison ou pour une autre, s'y trouve actuellement (1).

Le R. P. FANFANI, *l. c.* estime que le curé peut dispenser les *peregrini* quels qu'ils soient, mais seulement *pour le temps qu'ils passent sur son territoire*. La raison en est que les étrangers ne sont *subditi* du curé que pour autant qu'ils se trouvent actuellement dans sa paroisse. Parlant des *peregrini non transeuntes*, D'ANNIBALE, I[3], 232, estimait que « si dispensatio habet tractum successivum, cum sit multiplex, cessat statim ac dispensatus subditus esse desiit », à savoir dès que l'étranger aura quitté le territoire.

On peut se demander si le présupposé de d'Annibale, qui est aussi, semble-t-il, celui du R. P. Fanfani, est exact (cf. OIETTI, *Synopsis*, 1911, v° Dispensatio, n. 1822) et surtout reste exact après le Code. Est-ce *parce que* le peregrinus devient subditus du curé comme tel, que le c. 1245 permet de le dispenser? Le peregrinus est-il un paroissien d'une heure, d'un jour, auquel le curé accordera une dispense parce qu'il peut l'accorder à tous ses paroissiens; ou bien est-il seulement un fidèle quelconque de la grande communauté catholique, que le curé peut dispenser en vertu d'un privilège accordé par le droit lui-même, analogue au privilège que de simples confesseurs peuvent obtenir par indult? Une personne en voyage se sent indisposée, pas assez pour se croire excusée du maigre, suffisamment pour s'en faire dispenser; le curé de

(1) En ce sens : VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iur. can.* II (1922), 554, coll. I, 1921, 165; GENICOT-SALSMANS, *Theol. Mor.* [10] (1922) I, 140; FANFANI, *De iure parochorum* (1924 : sic), 205; moins explicite NOLDIN, *De principiis* [13] (1921), 184.

l'endroit peut-il lui dire : Je vous dispense pour la durée de votre indisposition, ou doit-il ajouter : Et aussi longtemps seulement que vous serez chez moi? Une fois sorti du territoire, faut-il que le voyageur se fasse dispenser successivement par tous les curés chez qui il passera, s'il n'a pas songé avant le départ à demander à son propre curé la dispense pour tout le temps du voyage, de l'indisposition? — Le curé en aucun cas, ni pour ses paroissiens ni pour d'autres, ne peut dispenser au delà de ce que requiert la cause de dispense actuelle : il n'a de pouvoir que *in casibus singularibus : un cas*, c'est celui qui est créé par *une cause* de dispense : telle maladie, telle infirmité, tel voyage, telle occupation, telle situation de famille cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iur. can.* II, 1922, 554, coll. I, 1921, 155.. Il peut certainement dispenser un de ses paroissiens pour tout le temps que durera la cause alléguée et que l'intéressé restera son paroissien, où qu'il doive se trouver entretemps : mais peut-il le dispenser pour l'époque où il aura cessé d'être son paroissien?

Une personne par exemple a été dispensée par son curé pour cause de faiblesse : quelques semaines plus tard, elle quitte définitivement la paroisse et établit son domicile ailleurs. Son état de santé ne s'est pas amélioré : la dispense obtenue vaut-elle encore, ou est-il nécessaire d'en solliciter une nouvelle auprès du curé du nouveau domicile?

Lorsqu'une loi impose des obligations sans cesse renaissantes, telle la loi de l'abstinence, on peut concevoir un triple mode de dispense : la dispense pour une seule fois, pour un seul acte ; la dispense pour un temps ; la dispense une fois pour toutes, à perpétuité (cf. D'ANNIBALE, *o. c.* I, 230). La dernière, celle qui est donnée à perpétuité, garde sa valeur après que celui qui l'a obtenue a cessé d'être l'inférieur de celui qui l'a accordée ; car « factum legitime retractari non debet, et si postea is casus inciderit, a quo initium habere non potuisset »

(Reg. iur. 73 in 6°. Cf. D'ANNIBALE, *o. c.*, I, 235). La dispense de la loi du jeûne ou de l'abstinence par le curé rentre dans la deuxième catégorie : elle est donnée pour la durée de telle maladie, de tel voyage. La regula iuris 73 ne s'applique-t-elle pas aussi à cette dispense-là? Que le curé ne puisse *l'accorder* qu'à un de ses paroissiens ou à un étranger se trouvant sur le territoire, cela se conçoit; mais la dispense une fois accordée reste acquise.

L'on objectera : elle est virtuellement multiple. Sans doute; mais elle est aussi actuellement une; c'est une dispense unique, mais qui équivaut par ses effets à une série de dispenses successives. On conçoit donc que le droit positif lui applique un régime spécial qui ne sera ni celui de la dispense strictement une, ni celui d'une simple série de dispenses successives. Et de fait, le c. 86 dispose que la dispense quae tractum habet successivum, prend fin par cessation certaine et totale de la cause qui en a déterminé la concession; et par là elle se différencie d'une dispense strictement unique; mais en même temps, il décide qu'elle prendra fin par les mêmes modes que le privilège. Or, le privilège personnel suit la personne (c. 74), et ne s'éteint pas par extinction du droit de celui qui l'a accordé (c. 73), à moins de clause contraire dans l'acte de concession.

Lors donc que le curé a dispensé du jeûne ou de l'abstinence un de ses paroissiens, la dispense, à l'instar d'un privilège personnel, *ossibus haeret*; si le paroissien établit ailleurs son domicile, le pouvoir que le curé possédait sur lui s'éteint; mais la dispense accordée ne s'éteint que par la cessation de la cause déterminante. Il en va de même pour l'étranger de passage. Le curé tient du Code le droit de dispenser toute personne se trouvant sur son territoire, dans les limites du cas actuel, de la cause actuelle : la dispense obtenue s'attache à la personne et ne s'éteint qu'avec le voyage, l'infirmité, la difficulté qui l'a fait accorder. Une comparaison aidera à faire ressortir l'économie du système.

Les évêques de Belgique promulguent chaque année un Dispositif de carême identique dans chacun des six diocèses de la province ecclésiastique de Malines. Dans ce dispositif, ou dans ces six dispositifs identiques, figure le pouvoir pour tous les confesseurs de dispenser, en confession, du jeûne et de l'abstinence, pour une durée maxima d'un an. Un ouvrier du diocèse de Liège se confesse au temps pascal dans un village du diocèse de Namur; le confesseur de Namur tient de *son* évêque le pouvoir de dispenser du jeûne; le pénitent dispensé pour un an, une fois sorti de la juridiction de Namur et rentré chez lui, doit-il faire renouveler sa dispense au diocèse de Liège? « Mon confesseur m'a dispensé jusqu'aux Pâques prochaines, » dira-t-il, et il aura raison.

Il n'y a rien de plus exorbitant dans le pouvoir conféré par le droit à tous les curés, de dispenser un étranger de passage, que dans le pouvoir, accordé par délégation de l'Ordinaire à tous les confesseurs d'un diocèse, de dispenser un pénitent de rencontre. Le pouvoir de dispenser d'une loi de l'Église universelle n'appartient pas à l'autorité ecclésiastique locale en tant que telle, mais en tant que participant, par concession gracieuse du prince, au pouvoir souverain, à qui seul il appartient de délier ce que lui-même a lié.

En résumé : le curé de par le c. 1245, § 1, a le pouvoir de dispenser du jeûne et de l'abstinence toute personne qui, sur son territoire, lui en fait la demande. Il ne le peut que pour un cas particulier, c'est-à-dire pour la cause actuellement existante. *Une fois accordée*, la dispense vaut aussi longtemps que subsiste la cause (1).

Faut-il dire de manière générale qu'il *ne convient pas* que le curé dispense un étranger même pour le temps où celui-ci sera rentré dans sa paroisse (cf. GENICOT-SALSMANS, *o. c.*, I, 140)? La délicatesse, autrement dit la charité, fera sans

(1) VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome*, II 1922, 554; cfr. GENICOT-SALSMANS, *o. c.*, I, 138 bis.

doute éviter tout ce qui pourrait légitimement froisser un confrère. Par ailleurs, il faut tenir compte de nos mœurs actuelles; dans certaines régions et certaines villes surtout, les nécessités de la vie chrétienne telle qu'elle est au concret, font que le fidèle se sent beaucoup moins membre de l'Église par l'intermédiaire de la paroisse que membre de l'Église tout court.

Lorsque, soucieux de l'obéissance due aux lois ecclésiastiques, le catholique s'adresse à un prêtre qu'il sait avoir reçu de l'Église les pouvoirs nécessaires pour lui accorder une dispense justifiée, dira-t-on qu'il y a dans cette manière d'agir quelque chose d'incorrect? Et lorsque le prêtre use du pouvoir que l'Église lui confère, commet-il une indélicatesse par cela seul que d'autres aussi sont investis du même pouvoir et pourraient en user si le fidèle avait préféré recourir à eux?

L'habitant de la grande ville qui, pour des raisons dont Dieu et lui seul sont juges, a choisi comme confesseur et directeur spirituel tel prêtre de son choix, manquerait-il à quelque chose de son devoir parce qu'il se fait dispenser du maigre par son directeur qui le connaît lui et tout ce qui le concerne, et non pas par le curé qui forcément ignore jusqu'au nom de cette ouaille, une entre dix mille? Lorsque NN. SS. les évêques de Belgique, sachant les nécessités de leur troupeau, permettent à tous les confesseurs de dispenser du jeûne et de l'abstinence, le prêtre ayant charge d'âmes peut-il *légitimement* s'en offenser? Et quel est le curé qui pourrait légitimement se sentir froissé de ce qu'un confrère ait appliqué le droit même de l'Église universelle pour le plus grand avantage spirituel des âmes?

J. Janssens, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Rachat de rentes, etc. (*A.A.S.*, xv (1923), 513, ss.). — Dans une *Romana et aliarum* traitée en réunion plénière le 23 janvier 1923, la S. C. du Concile répond à une question d'intérêt général pour tous les administrateurs de biens ecclésiastiques. — Quelqu'un a pris en emphytéose des biens d'église; est débiteur d'une rente ou autres prestations périodiques en faveur d'une personne morale ecclésiastique; doit acquitter un legs pieux.

Au lieu de verser en espèces le capital correspondant au canon de l'emphytéose, de la rente, des prestations au montant du legs, il désire s'acquitter en « titres publics », comme s'exprime le texte latin, soit par exemple en titres de rente sur l'Etat, les municipalités, ou autres établissements publics de notre droit administratif. Dès lors la question se pose : l'évêque qui accorde l'autorisation requise par le c. 1542, § 1 pour le rachat de pareilles prestations, peut-il accepter en paiement les titres suivant leur valeur *nominale*, ou doit-il exiger que le paiement se fasse suivant la valeur vraie actuelle? Peut il accepter le titre de valeur nominale 100, coté en bourse 70, pour la valeur 100, ou ne peut-il le recevoir que pour 70? La stipulation du c. 1529 autorisait le doute : en matière de contrats, donc aussi, d'exécution de contrats ou de paiements, il faut s'en tenir au droit civil. Or la loi dans certains pays permet d'acquitter les dettes suivant la valeur nominale du moyen de paiement légal au jour de l'échéance. Et il peut se faire que le revenu des titres dont seule la valeur nominale correspond au capital exigible, répond au montant annuel des prestations à racheter.

La S. C. C. répond à la question posée : si la valeur nominale est supérieure à la valeur réelle, l'évêque ne peut accepter en paiement des titres pour le montant de leur valeur nominale. La pratique actuelle de la S. C. C. veut que le débiteur verse en tout ou du moins en partie, la différence entre la valeur vraie

et la valeur nominale des effets. L'Église n'est pas tenue d'accepter le rachat des rentes ou prestations qui lui sont dues; l'accepte-t-elle, elle a le droit d'exiger une compensation pour le tort que ce rachat lui cause. Dans les conditions présentes, le rachat en titres à la valeur nominale serait certes dommageable. J. Janssens, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Études théologiques des religieux dont l'ordination a été anticipée (Déclaration de la S. Congr. des Religieux, 27 oct. 1923. *A. A. S.*, xv (1923), 549).

Declaratio circa dispensationes super curriculo studiorum. — Sacra Congregatio de Religiosis, in concedendis dispensationibus super curriculo studiorum, ad praescriptum c. 976 § 2 ad sacros Ordines suscipiendos praemittendo, de mandato Ssmi Domini Nostri Pii div. Provid. PP. XI sequentes conditiones rescriptis apponere consuevit : « Sacrae Theologiae operam « sedulo dare pergant, saltem usque dum praescriptum qua- « driennium rite compleatur, vetito interim quocumque anima- « rum ministerio, id est ne destinentur concionibus habendis « aut audiendis confessionibus aut exterioribus Religionis « muniis; super quibus Superiorum conscientia graviter one- « rata remaneat; servatis ceteris... ».

Cum vero tales facultates seu dispensationes ab aliquo Ordine aut Congregatione religiosa, sive generales pro omnibus suis alumnis, sive particulares pro aliquibus, in praeteritum impetratae iam fuerint, Sanctitas Sua, in audientia infrascripto Cardinali Praefecto concessa die 23 octobris 1923, declaravit et statuit : omnes et singulas facultates seu dispensationes hac super re post Codicis promulgationem quomodocumque obtentas, etiam immediate a Summo Pontifice vel vivae vocis oraculo vel per Rescriptum Eiusdem manu signatum, conditionibus supra enunciatis subesse, easque subintelligendas esse, nisi expresse eis derogatum fuerit. Contrariis quibuscumque, etiam speciali mentione dignis, minime obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 27 octobris 1923.

C. Card. Laurenti, *Praefectus*
Maurus M. Serafini, *Abb. O.S.B., Secretarius.*

Aux dispenses autorisant à anticiper l'époque des ordinations, la S. Congrégation des Religieux ajoute généralement des clauses destinées à assurer l'achèvement régulier des études théologiques. La déclaration du 27 octobre 1923 nous apprend que ces clauses doivent être sous-entendues dans toutes les dispenses du même genre accordées depuis la promulgation du Code.

1. Le c. 976, § 2 défend d'admettre les clercs au sous-diaconat avant la fin de la troisième année de théologie, au diaconat avant le début de la quatrième année, au sacerdoce avant le second semestre de cette quatrième année. Dans plusieurs Congrégations et Ordres religieux les Supérieurs ont obtenu pour leurs scolastiques des dispenses particulières ou générales en cette matière. Les premières auront été motivées, le plus souvent, par l'âge de certains sujets, retenus dans le monde contre leur désir ou appelés plus tardivement à la vie religieuse. Des dispenses générales ont été concédées en faveur des religieux dont la guerre avait interrompu ou retardé les études. Enfin le S. Siège a accueilli favorablement la demande présentée par tel ou tel Institut, de pouvoir placer les ordinations sacerdotales pendant les vacances qui suivent la troisième année de théologie. Quelle est l'étendue exacte des faveurs ainsi accordées?

Ces dispenses portent uniquement sur les prescriptions du c. 976, § 2; il va de soi que l'autorisation d'avancer l'ordination ne supprime pas l'obligation imposée par le c. 1365, § 2 de consacrer à l'étude des sciences théologiques *au moins (saltem)* quatre années *scolaires*. La distinction absolue entre ces deux prescriptions, déjà claire par elle-même, apparaît encore par leur place dans le Code. La première, au titre *de ordine* (L. III, t. VI), détermine l'époque de la réception

licite des saints Ordres ; la seconde au titre *de Seminariis* (L. III, t. XXI) règle l'organisation des études supérieures.

En accordant à des individus une faveur spirituelle ardemment désirée, ou bien à des Instituts une autorisation favorisant la régularité des études et la préparation immédiate aux saints Ordres, la S. Congrégation ne pouvait vouloir battre en brèche les mesures si opportunes prises pour assurer la formation convenable du clergé catholique.

Par un surcroît de précaution, les rescrits de ce genre contiennent habituellement *(apponere consuevit)* des clauses réservant d'une manière formelle les prescriptions du c. 1365. Ces clauses ont un double objet. Le premier est l'obligation de poursuivre les études théologiques jusqu'à l'achèvement normal des quatre années d'études. Nous avons eu l'occasion de rappeler que le Code, interprété par les décrets antérieurs, parle d'années *scolaires* et de *cours* réguliers, non d'études particulières (1). La défense, qui constitue le second objet des clauses susdites, a pour but d'assurer la possibilité des études prescrites et d'écarter efficacement la tentation la plus ordinaire à laquelle des Supérieurs pourraient succomber. Cette tentation s'explique d'ailleurs facilement par les difficultés du recrutement, les besoins des missions, les vides creusés plus largement pendant et après la guerre dans plusieurs Instituts. La S. Congrégation défend d'appliquer les jeunes prêtres ainsi ordonnés, avant l'achèvement de leurs études théologiques, soit au saint ministère, soit aux emplois extérieurs de l'Institut.

La S. Congrégation n'interdit pas tout ministère, mais l'exercice habituel « *id est, ne destinentur....* » celui qui résulterait d'une fonction de confesseur, de prédicateur. Rien ne s'oppose à ce que ces prêtres entendent les confessions et prêchent à l'occasion des fêtes auxquelles le concours des fidèles est plus considérable, surtout quand ces fêtes coïncident avec les congés ou les vacances. Parmi les emplois extérieurs, incompatibles avec l'étude sérieuse de la théologie, il faut évidemment ranger l'enseignement ou la surveillance dans les collèges. Si de jeunes

(1) *Per.* V, 44. — *N. R. Th.*, 1922, p. 549.

professeurs, intelligents et travailleurs, se plaignent avec raison de pouvoir à grand'peine entretenir les connaissances théologiques indispensables, on ne peut espérer qu'ils puissent suppléer aux lacunes d'une formation inachevée.

La fidèle observance de ces prescriptions est pour les Supérieurs un grave devoir de conscience (*conscientia graviter onerata*). Quelle que soit l'organisation des études, on comprend sans peine le tort causé aux religieux, dont la formation théologique reste forcément incomplète, et aux fidèles dont ces prêtres devront être les guides et les conseillers. Si toutes les matières sont réparties sur les quatre années, l'inconvénient est plus grave encore. Est-il admissible qu'un religieux accepte d'entendre habituellement les confessions sans avoir jamais étudié les traités de la justice ou de la chasteté ou du mariage?

2. La seconde partie de la déclaration mérite une attention spéciale. Sa Sainteté décide que les clauses mentionnées ci-dessus doivent être sous-entendues dans toutes les dispenses accordées pour le même objet depuis la promulgation du Code.

La précision et l'insistance des formules choisies n'échapperont à personne. Le Souverain Pontife semble craindre que par une interprétation abusive on n'étende, contre ses intentions, la portée de ses paroles ou de ses expressions dans les faveurs qu'il aurait personnellement accordées (*vivae vocis oraculo vel per Rescriptum Eiusdem manu signatum*). Sauf dérogation *expresse* aux clauses restrictives expliquées ci-dessus, celles-ci doivent toujours et partout être sous-entendues. Si dans les rescrits déjà obtenus, une clause particulière semblait, sans l'affirmer expressément, étendre davantage la dispense, on ne pourrait s'en autoriser en aucune manière. La clause dérogatoire, qui termine la déclaration, suffit à exclure les concessions contraires « fussent-elles dignes d'une mention spéciale. »

3. Par son origine et sa teneur, la déclaration présente s'adresse uniquement aux Instituts religieux. On y trouve par ailleurs une indication manifeste des intentions du Saint-Père, qui confirme singulièrement l'impression laissée par des audiences publiques ou privées de S. S. Pie XI. Le chef actuel de

l'Église a suffisamment témoigné l'importance qu'il attache aux prescriptions du Code sur la durée et l'organisation des études théologiques.

4. Ce document contenant une déclaration sur la valeur de certains *rescrits* pontificaux, n'est pas une *loi* qui n'entrerait en vigueur que trois mois après sa promulgation aux *Acta A. S.* (cc. 9 et 17). Les bénéficiaires de ces dispenses, s'ils ont pu douter de leur vraie portée, auront donc à les interpréter et à les appliquer immédiatement selon la teneur de la présente déclaration.

J. Creusen, s. i.

Bibliographie

Raoul Plus. **Dans le Christ Jésus.** Toulouse, Apostolat de la Prière, 1923. xviii-322 pages.

Certains critiques exigeants, et ne comprenant pas le point de vue de l'auteur, avaient reproché au premier volume du P. Plus, *Dieu en nous*, ce qu'ils appelaient de l'insuffisance dogmatique.

Ils ne pourront plus reproduire ce grief au sujet du livre actuel, le dernier sorti de la plume très active du pieux auteur. Non seulement les textes et les citations abondent, tirés de l'Écriture et des Pères, comme dans les traités classiques de théologie, mais la doctrine est largement exposée et un effort notable est fait pour la justifier intrinsèquement. On serait presque tenté de dire que la broussaille des citations et des exemples est un peu dense et masque parfois les thèses centrales.

Ces thèses, tous les lecteurs de *Dieu en nous* les connaissent. Dans son nouveau livre le P. Plus les reprend avec insistance. Le Christ est *un* avec les siens, dans l'unité du même corps mystique ; et ce mot de Saint Paul n'est pas une métaphore ; il exprime une réalité *sui generis*. De ce théorème initial, l'auteur déduit les riches conséquences. Il le fait dans un style simple, familier, sans toucher au problème philosophique soulevé par sa thèse même ; avec le désir très sincère et très légitime de faire du bien et de conduire les âmes au Christ, qui est Vérité.

Le public a salué avec enthousiasme *Dieu en nous*. Il accueillera avec la même pieuse allégresse *Dans le Christ Jésus*.

Trois petites chicanes — puisque c'est le métier ingrat des critiques. Suis-je seul à trouver d'un goût discutable des expressions comme celle ci : *Jésus a jeté sa Croix dans l'hinterland ?* (p. 287) ou même : *le petit rond blanc de l'Hostie a suscité dans les âmes*, etc. L'auteur écrit (p. 92) que dans

un certain sens, qu'il ne nous explique pas, Dieu nous aime *plus* que son propre Fils. Je ne parviens pas à trouver un sens acceptable à cette formule, que les citations de Salvien et de Bossuet (ibid.) ne justifient d'ailleurs pas. Enfin, il y a pas mal de coquilles typographiques... au moins dans l'édition que je cite et qui n'est peut-être déjà plus la première. L'ensemble du livre est très bienfaisant. P. Charles, s. i.

R. P. Charles Willi, Rédemptoriste. **Le Bréviaire expliqué.** 2e éd. revue et soigneusement augmentée. Paris, Téqui, 2 vol. (13 × 18 cm), 818 et 382 pp.

« Nous avons voulu faire œuvre de liturgiste et non de rubriciste » déclare la préface.

La première partie de l'ouvrage (*De l'Office en général*) traite d'abord de l'estime et de l'intelligence de l'Office divin. Bien des obscurités se rencontrent, soit dans les extraits patristiques, soit dans les hymnes (et les hymnographes, remarque le R. P. feraient bien d'éviter « ces manques de clarté... qui ne peuvent que distraire notre prière »), soit surtout dans le texte inspiré. Elles tiennent en partie au texte hébreu lui-même, mais plus encore à l'inhabileté des traducteurs. Ceci amène l'auteur à résumer l'histoire de la traduction du psautier et celle du bréviaire, ce qui contribuera grandement à en faire saisir l'esprit et la signification. Les derniers chapitres nous renseignent sur les divers éléments et l'économie du bréviaire.

La seconde partie est consacrée aux offices en particulier. Faire une traduction qui, sans contredire la Vulgate, demeurât cependant fidèle à l'original, n'était pas une entreprise aisée. Pour des raisons expliquées dans l'introduction, l'auteur s'est arrêté au parti suivant : corriger les leçons de la Vulgate, manifestement erronnées, lorsque cette correction ne s'écartait pas trop du texte latin et n'exigeait pas de trop longs commentaires pour être comprise ; pour le reste s'en tenir au texte de la Vulgate, quitte à l'éclaircir et à le préciser parfois par l'hébreu.

Cette analyse suffira, croyons-nous, pour faire apprécier l'excellent ouvrage du R. P. Willi. J. Pauwels, s. i.

Mgr Gibier. **Le Salut par l'élite**. Paris, Téqui, 1922. (18× 11 cm.) 308 pp. Prix : 8 frs.

Les fanatiques de l'égalité croient avoir anéanti depuis longtemps l'aristocratie de la race. Ils n'ont réussi qu'à faire naître cent autres formes d'aristocraties plus discutables les unes que les autres : celle de la finance, celle du parlement... Ainsi se venge l'humanité ; privée de la classe « des meilleurs », elle en reproduit des caricatures. Mgr Gibier, de sa plume enthousiaste, nous écrit comment il faut s'y prendre pour rétablir, dans tous les ordres, cette phalange « des meilleurs », cette élite décimée. Beaucoup de vérités dures et bonnes ; beaucoup d'autres encourageantes ;

des ombres, sans doute, mais beaucoup de lumière dans les perspectives lointaines : et surtout un appel viril à l'action immédiate. Ce livre est fait pour entraîner. E. M.

Dr. A. Marchand, vice-président du bureau des constatations médicales de Lourdes. **Les Faits de Lourdes et le bureau des constatations médicales.** Paris, Téqui, 1923. (18 × 11cm.). xv-171 pp. Prix : 4 frs.

L'auteur a voulu — et mieux que personne il en était capable — insister sur un caractère trop souvent méconnu dans les faits de Lourdes : le sérieux scientifique avec lequel le bureau des constatations — dont beaucoup ignorent jusqu'à l'existence — constate les guérisons « qu'on ne peut attribuer à un processus naturel ». Après avoir rappelé le fait des apparitions, il analyse plusieurs grandes guérisons miraculeuses, dont quelques-unes sont contemporaines (1921). Puis en détail, il décrit toute la technique du bureau, révélant avec quelle loyauté, quelle prudence, quelle rigueur on y procède, dans l'examen des guérisons. Un tel livre, pour faire du bien, devait être à la fois attrayant et sérieux. Le docteur M. peut se féliciter, je crois, d'avoir atteint ce but. H. D.

Félix M. Cappello, s. i. **Tractatus canonico-moralis de Sacramentis.** T. III De Matrimonio. 1 vol. in-12, pp. xii-952. Turin, Marietti, 1923. Prix : 30 lires italiennes.

Le P. Cappello, professeur de droit canon à l'Université grégorienne, a entrepris de traiter, suivant les principes et les conclusions de la théologie morale, conformément au nouveau Code de Droit ecclésiastique, toute la matière des Sacrements. Nous avons analysé, ici même, en 1921, le premier volume qui étudie les Sacrements en général, le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. Le second volume, en préparation, renfermera la Pénitence, l'Extrême-Onction et l'Ordre. Le troisième volume, qui vient de paraître, est consacré tout entier au Mariage.

Déjà, depuis la promulgation du Code, de savants traités avaient été composés sur cette matière. Nul n'est plus complet, plus précis, plus exact que celui du P. Cappello. On peut affirmer, sans crainte, que c'est une *Somme* de tout ce qui a été dit et bien dit sur ce sujet. L'auteur ne procède pas par longues études, prolixes discussions, déductions systématiques et exclusivement personnelles. Ce n'est pas qu'il hésite à se prononcer, quand il le faut : mais ses conclusions n'ont rien de hasardeux. Elles sont d'une objectivité parfaite. Soit qu'il fasse succinctement l'histoire de la législation actuelle, soit qu'il énumère et compare entre elles les diverses décisions émanées de Rome, soit qu'il mette en présence, quand il y a lieu, les opinions divergentes des canonistes et des moralistes, soit enfin qu'il nous

invite à recourir à des références indiquées avec discernement, partout il fait régner un ordre complet, il fait pénétrer une lumière transparente. En toute cause se manifeste une loyauté et une sincérité de nature à produire, avec la conviction de l'esprit, une pleine sécurité d'âme. Il n'est pas exagéré de dire que l'ouvrage possède, à la fois, tous les avantages des manuels et des grands traités dont il est une judicieuse synthèse. Il rendra grand service à tous ceux qui, de loin ou de près, ont à s'occuper de l'importante et délicate matière du mariage. J. Fournier.

Abbé Léon Bournet. **Le christianisme naissant.** Expansion et luttes. Paris, Téqui, 1923. (18 × 11 cm), x-482 pp. Prix : 8 frs.

Les instances des anciens élèves de M. l'abbé B., nous valent un manuel excellent. Beaucoup d'ordre et de clarté dans l'exposé, une grande richesse de renseignements puisés aux meilleures sources, surtout la façon très concrète de présenter les questions, toutes ces qualités rendront ce livre utile à tous — clers et laïcs — qui s'intéressent à l'histoire de l'Église. Particulièrement intéressants me paraissent les chapitres, où M. B. décrit le cadre juif et romain de l'expansion de l'Église ; où il étudie les mystères orientaux. Le chapitre 2e de la 1re partie contient sur la prédication, l'organisation de la Religion chrétienne, le développement du dogme, quelques pages fort suggestives. Excellente, sans être de tout point originale, cette étude serait parfaite, si de temps en temps ne se découvraient quelques négligences de style qui rappellent un peu trop les « notes de cours ». Je signale — pour la 2e édition — les fautes d'accentuation grecque, vraiment trop nombreuses (par exemple, pp. 23, 35, 158, 163, 166, etc.) P. Bohain, s. i.

E. Laveille, s. i. **Au service des blessés** 1914-1918. — Nouvelle édition augmentée. Bruxelles, Action catholique, 1923. (20 × 14 cm) 412 pp. prix 7.50 frs ; par 25 ex., 5 fr.

On trouve dans ce livre une courte biographie des 13 jésuites belges, morts à l'armée pendant la guerre, et l'on ne sait laquelle de ces « vies » est la plus attachante, car si toutes débordent de dévouement et de grands désirs, chacune a cependant sa beauté particulière et sa grâce spéciale. Le R. P. Laveille, qui voulut disparaître modestement derrière ses héros, a le rare bonheur de les faire revivre parfaitement. R. Lange, s. i.

Louis Perroy. **Le Père Claude de la Colombière**, s. i. 1641-1682. — Paris, Lethielleux, 1923. (18×12 cm) 249 pp. Prix : 7 frs.

Pensant qu'à trouver trop d'érudition dans les vies des saints la piété peut se sentir plus ou moins déconcertée, l'auteur ne voulut pas faire œuvre

d'historien, mais écrire un livre d'édification. Tâche plus facile, évidemment, qu'il a fort heureusement menée à bout. R. L.

Publications nouvelles.

Abbé A. Monin, auteur de la vie du curé d'Ars. **Esprit du Curé d'Ars**, le bienheureux Vianney dans ses catéchismes, ses homélies et sa conversation. 28e éd., Paris, Téqui, 1923. (8 × 13 cm), 368 pp. Prix ; 2 frs.

L'éloge de ce petit livre n'est plus à faire ; il fait les délices de tous les prêtres qui l'ont une fois ouvert.

P. V. Delaporte. s. i. **La Revanche de Jeanne d'Arc**, drame historique, en quatre actes, en vers. 7e éd., Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), ix-156 pp. Prix : 2,50 frs.

Id. **Les trente sous de Vincent de Paul**, idyle dramatique enfantine, un acte, en vers. 5e éd., ib. 37 pp. Prix : 1,50 fr.

Id. **Récits et Légendes**, première série. 15e éd., viii-294 pp. — Deuxième série. 14e éd., vi-299 pp. — Troisième série, **A Travers les Ages**. 7e éd., 326 pp. Paris, Téqui, 1923. Prix : 5 frs la série.

exHenri Bibert, **Eugène Gilbert** « le roi des ailes », sa vie, ses exploits, ses évasions, sa mort. Paris, Téqui, 1923. (14 × 23 m). 176 pp. Prix : 6 frs.

Catéchisme du saint concile de Trente, manuel classique de la religion, à l'usage du clergé et des fidèles, des paroisses, des familles et des maisons d'éducation, pour la persévérance chrétienne. Tournai, Desclée, 1923. (13 × 8 cm), 832 pp. Prix suivant reliures à partir de 7,50 frs. Toile noire, tranche rouge.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Récitation du Canon de la Messe à voix basse

Étude historique

« Si quelqu'un dit que le rite de l'Église romaine en vertu duquel une partie du Canon et les paroles de la consécration sont proférées à voix basse, doit être condamné,... qu'il soit anathème ».

Ainsi s'exprime le Concile de Trente, dans sa XXII[e] session, canon neuvième. Ces lignes sont notre justification vis à vis de ceux que rebuterait le titre de cet article ou qui en trouveraient le sujet trop réduit et trop peu digne de recherche. L'Église ne protège pas de ses anathèmes une coutume, une rubrique, sans raisons profondes et pieuses. A travers ses moindres prescriptions nous pouvons, grâce à l'histoire, découvrir son esprit. « Tout ce qui vient d'elle déborde de douceur céleste ; mais il y faut un chercheur diligent, capable de sucer le miel de la pierre et l'huile même du rocher le plus dur (1) ».

L'auteur a d'ailleurs l'intention d'être bref. On lui en saura gré, lorsqu'on se souviendra que, sur la même question, le savant oratorien Pierre Lebrun († 1729) publiait en 1726 une dissertation de 351 pages. (2). Et, avant lui, l'homme singulier qui s'appela Pierre le Lorrain, abbé de Vallemont († 1721), avait interrompu ses études sur la physique occulte, la chronologie, la géographie et le blason, la numismatique, la sphère du monde, les *curiosités de la nature et de l'art dans la végétation,* pour composer en 1710 un ouvrage qu'il ne signa d'ailleurs pas, ainsi intitulé : *Du secret des mystères*

(1) Durand de Mende, *Rationale divinorum officiorum*, t. I. Lyon, 1605, p. 1. — (2) On se servira ici du t. VIII de l'édition de 1778, Liége et Paris. Le titre exact de l'ouvrage est le suivant : *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe.*

ou apologie de la rubrique des missels. Dissertation théologique et historique où l'on montre que la rubrique des missels, qui ordonne de dire secrètement le canon de la messe est une continuation de la discipline du secret et du silence, que l'Église primitive observait sur le mystère de l'Eucharistie; et que cette discipline n'ôte point aux fidèles le moyen d'accompagner le célébrant, et de s'unir à lui dans toute la suite du sacrifice; en quoi consiste la meilleure manière d'entendre la messe (1). Un tel titre promettait des développements en conséquence. *Le secret des mystères* compte deux volumes.

Il suffira pour l'instant d'avoir signalé Lebrun et Vallemont parmi ceux que retint autrefois la question que nous abordons aujourd'hui.

* * *

En 1709, l'ancien secrétaire de Bossuet, François Ledieu, chanoine de la cathédrale de Meaux, lançait dans le public le nouveau missel de Meaux, dont il avait été chargé de diriger l'impression. Il y avait introduit des nouveautés considérables. Ainsi des *Amen*, destinés au peuple fidèle, terminaient les deux consécrations; les *Amen* figurant déjà dans le canon romain étaient précédés également d'un ℟. rouge, pour marquer qu'ils devaient être dits par les assistants; les mots *submissa voce*, à voix basse, recevaient cette interprétation surprenante : *id est sine cantu*, c'est-à-dire *sans chant*. « Ces *Amen* firent un bruit terrible dans toute l'Église de France », dit Dom Guéranger (2), mais en particulier à Meaux. L'évêque, — c'était le successeur immédiat de Bossuet, Henri de Thyard-Bissy, — interdit, dès 1710, sous peine de suspense, l'usage du nouveau missel. Les chanoines de la cathédrale ajoutèrent au mandement de leur Ordinaire une

(1) 2 vol., s. d., Louvain. — (2) *Institutions liturgiques*, t. II (2e édit.). Paris, 1880, p 136.

déclaration des plus catégoriques qui les désolidarisait d'avec leur audacieux collègue. Celui-ci, dit-on, en mourut de chagrin.

Cette aventure des *Amen* de Meaux, en 1709, n'est qu'un petit épisode d'une très longue histoire, celle des tentatives de réforme liturgique dans la seconde moitié du XVII^e^ et au XVIII^e^ siècles (1). On aurait tort de ne pas y reconnaître « les scrupules que les progrès de la critique sacrée devaient nécessairement provoquer dans le clergé » ; mais surtout il y faut voir « l'intention de se soustraire à la discipline romaine et d'affirmer l'indépendance de l'Église gallicane (2) ». Les jansénistes encouragèrent de toute façon la mise au jour des nouveaux bréviaires et des nouveaux missels. Ils ne pouvaient dissimuler leur joie quand un Vintimille, archevêque de Paris, supprimait la fête de la Chaire de Saint Pierre à Antioche et remplaçait l'invitatoire de la Chaire de Saint Pierre à Rome : *Tu es pastor ovium, princeps apostolorum*, par cet autre : *Caput corporis ecclesiae Dominum venite adoremus* (1736).

Mais tenons-nous à la récitation du canon à voix basse. Encore n'est-il pas nécessaire de s'arrêter davantage ici à l'histoire des batailles qui se livrèrent au XVIII^e^ siècle autour de cette petite rubrique du missel (3). Elles eurent naturellement des conséquences pratiques. Lebrun s'en plaint. « Le nombre de prêtres qui disent le canon tout haut et qui engagent les assistants à répondre les *Amen* du canon augmente tous les jours. Il y en a même qui font dire les *Amen* après les paroles de la consécration et deux religieux qui suivaient avec joie cette méthode se sont exposés à être punis par leur général et sentenciés par l'évêque du diocèse (4) ». Dès 1698,

(1) Voir le t. II, de l'ouvrage de Dom Guéranger, cité à la note précédente. — (2) P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*, (3^e^ édit.). Paris, 1911, p. 354. — (3) Dom Guéranger, *o. c.*, t. II, pp. 134 suiv. — (4) Lebrun, *o. c.*, t. VIII. pp t VI.

l'évêque de Séez, Mathurin Savary, avait défendu sous peine de suspense de prononcer le Canon autrement qu'à voix basse. Les chapitres généraux de Cluny et des Bénédictins de Saint-Maur, en 1725 et 1726, se virent également forcés de prendre des mesures dans le même sens (1).

Il y a mieux à faire qu'à retracer ces querelles et leurs suites. Malgré les travaux parus depuis trois siècles, beaucoup reste à dire sur l'origine de la récitation à voix basse. Et afin de procéder avec méthode, on cherchera d'abord à préciser, autant qu'il est possible, la pratique de l'Église à travers les âges et l'époque où s'introduit la récitation silencieuse; ensuite on tâchera de découvrir la cause ou plutôt les causes qui ont pu déterminer ce changement d'usage liturgique.

* * *

Les sentiments étaient très partagés jadis sur l'origine de ce silence. Le Cardinal Bona ne le croyait pas antérieur au X^e^ siècle. Un texte mal interprété de Florus de Lyon lui fit croire que, du temps de cet auteur, au IX^e^ siècle, le peuple d'Occident ratifiait par deux *Amen* les paroles consécratoires (2). Vallemont remonta un peu plus haut et assigna le changement liturgique à l'année 700 environ, époque approximative, d'après cet auteur, de la disparition du catéchuménat et de la discipline du secret. Lebrun, et après lui Jacques Robbe, professeur de Sorbonne († 1742) (3), soutinrent une thèse plus radicale : la prière eucharistique, dès l'âge des apôtres, aurait été dite tout bas. D'une érudition très étendue, d'une critique très pénétrante, lorsqu'il réfute

(1) *Ib.*, pp. XXIII et XXIV; pp. 338 et 339. — (2) *Rerum liturgicarum libri duo* (édit. R. Sala). Turin, 1753, l. II, c. XIII (t. III, pp. 274 suiv.) — (3) *Dissertation sur la manière dont on doit prononcer le Canon et quelques autres parties de la Messe.* Neufchâteau, 1770. Edm. Bishop, dans *Tex's and Studies*, t. VIII (1909), n° 1, p. 121, n. 1, nous paraît avoir exagéré la valeur de ce petit traité qui n'ajoute pas grand'chose à Lebrun.

Bona, le célèbre Oratorien se montre inférieur à lui-même dans l'étude des documents les plus anciens. Une fausse théorie, mais qui lui est chère, fait dévier son jugement d'ordinaire si droit. A l'en croire, aucune liturgie n'a été mise par écrit avant le IVe ou le Ve siècle (1). Bona, Vallemont et Lebrun sont des chefs de file (2).

Aujourd'hui tous les auteurs tombent d'accord pour reconnaître qu'il s'est produit un changement dans la pratique liturgique, et cela avant la fin du VIIIe siècle. Mais ils ne s'entendent ni sur sa date précise ni sur son motif. L'opinion qui paraît le plus répandue, du moins en Allemagne, s'attache, sans toujours le dire, et en la modifiant quelque peu, à la théorie de Vallemont. Adolphe Franz, dans un ouvrage tout bourré d'érudition et de vues originales : *Die Messe im deutschen Mittelalter*, appelle la récitation à voix basse « une mesure prophylactique » prise par l'Église à la fin du Ve siècle ou au commencement du VIe siècle afin de protéger les mystères chrétiens contre les dangers de profanation. Le catéchuménat supprimé, n'importe qui pouvait en effet pénétrer, et à n'importe quel moment, dans les églises. Le silence dans le canon remplace l'ancienne coutume de l'arcane. Franz se rallie d'ailleurs pour l'arcane aux conclusions les plus vraisemblables de la science moderne : usage attesté dès la fin du second siècle, ne dérivant pas des mystères païens ; poursuivant un double but : protéger certains dogmes et certaines cérémonies chrétiennes contre les regards et les jugements des non-chrétiens, n'initier qu'après leur baptême les fidèles eux-mêmes à ces vérités sublimes et à ces mystères redou-

(1) Voir une dissertation sur ce sujet dans le t. III de l'ouvrage de Lebrun.

(2) Il va sans dire que le Cardinal Bona, malgré son opinion sur l'origine tardive du silence dans le canon, n'est pour rien dans les innovations liturgiques des XVIIe et XVIIIe siècles. Mais, dans les controverses de cette époque, les partisans des nouveaux missels et bréviaires ont souvent recouru à son autorité.

tables (1). La théorie de Franz est assez mal connue des liturgistes français et anglais. Les idées de ceux-ci sur l'explication de la rubrique de notre missel vont d'ailleurs dans de tout autres directions.

Dans ses *Leçons sur la messe* (2), Monseigneur Batiffol consacre sept pages à la récitation du canon à voix basse. Sa conclusion la plus nette nous représente cet usage comme général en Orient au VIe siècle. Pour l'Occident, à la même époque, il ne trouve pas d'attestation directe, mais des indices seulement. Quant à la raison même du changement, le savant auteur ne la détermine pas. D'éminents liturgistes, comme Edm. Bishop et Adr. Fortescue, se montrent encore plus réservés que lui. Il y a cependant une tendance à chercher en Orient l'origine de la récitation à voix basse du canon et à la mettre en rapport avec ce sentiment de crainte, voire de terreur, vis-à-vis de la consécration, inculqué aux fidèles par certains Pères, dès le IVe siècle. On peut recueillir dans ces ouvrages des suggestions précieuses, dont nous tiendrons compte, tout en nous permettant d'y joindre les nôtres. L'état des sources n'autorise pas actuellement à faire davantage. Il n'est pas interdit à l'historien de recourir à l'hypothèse : pourvu qu'il ne la travestisse pas en certitude et que son imagination féconde ne s'évade pas hors des textes dans les domaines illimités du possible.

* * *

Saint Denys d'Alexandrie († vers 264) se trouva fort embarrassé par le cas suivant : Un excellent fidèle, mais baptisé dans une secte hérétique, suppliait son évêque de le

(1) Fribourg-en-Brisgau, 1902, pp. 618-637. Cette opinion est notamment suivie par V. THALHOFER-L. EISENHOFER, *Handbuch der katholischen Liturgie*. t. II. Fribourg-en-Brisgau, 1910, pp. 137-139. — (2) (3e édit.). Paris, 1919.

rebaptiser. Denys n'osa en prendre la responsabilité et s'adressa au pape Sixte II. « Je lui ai dit, écrivait-il, que la communion prolongée avec l'Église lui suffisait... Il avait en effet entendu la prière eucharistique et il avait répondu *Amen*; il avait été debout auprès de la table et il avait tendu les mains pour la réception de la sainte nourriture; il l'avait prise et avait été participant au corps et au sang de Notre-Seigneur pendant un temps prolongé; je n'aurais pas osé restaurer son âme depuis le début (1) ». Ce brave homme avait donc *entendu* (ἐπακούοντα) bien des fois la prière eucharistique, le canon; avec les autres il avait crié l'*Amen* (συνεπιφθεγξάμενον).

D'autres textes, nullement douteux, de saint Justin, de Tertullien, de saint Athanase, de saint Ambroise (2), sans affirmer expressément que les assistants entendent le Canon, l'Anaphore des Grecs, nous représentent au moins ceux-ci répondant *Amen* à la fin de l'*Actio gratiarum*, et cet *Amen* ratifie pour ainsi dire la prière eucharistique (3). « Celui qui préside, écrit par exemple saint Justin, vers le milieu du second

(1) Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, l. VII, c. ix, (Trad. Em. Grapin, t. II. Paris, 1911, p. 311). — (2) S. Justin, Ire Apologie, c. lxv et lxvii. (Trad. L. Pautigny, Paris, 1904, pp. 139 et 143); Tertullien, *De Spectaculis*, c. xxv, *P. L.* t. I, col. 657; S. Athanase, *Epistolae Heortasticae*, XI, n. 11, *P. G.* t. XXVI, col. 1410 et IV, n. 4, *ib.*, col. 1379; S. Ambroise, *De Mysteriis*, c. ix (n. 54), *P. L.* t. XVI, col. 407. — (3) Le peuple répond encore *Amen* aujourd'hui à la fin du canon; un *Amen* dit par le peuple en pleine anaphore se trouve dans une liturgie syriaque du ve siècle, qui cependant était en grande partie récitée à voix basse par le célébrant (voir plus bas, p. 75). *Le seul fait* de la réponse de l'*Amen* par le peuple, attesté dans les anciens documents, ne prouve donc nullement que toute la prière eucharistique était dite tout haut. Nous n'avons mentionné ici que les passages les plus concluants des anciens auteurs. Il y en a bien d'autres où il est question de l'*Amen* du peuple, mais c'est peut-être ou sans doute l'*Amen* prononcé par le fidèle qui recevait la communion. Enfin il est bon de noter une fois pour toutes que l'*Amen* dont nous parlons ici est l'Amen qui précède immédiatement le *Pater* (*Per omnia saecula saeculorum. Amen*). Les autres (à la fin du *Communicantes*, du *Supplices*, du *Memento des morts*) n'ont pas la même antiquité.

siècle, fait monter au ciel les prières et les eucharisties autant qu'il peut et tout le peuple répond par l'acclamation *Amen*. »

Il faut ajouter un argument tiré de l'allure même de ces anciennes formules qui nous sont conservées : celles de la *Didaché* (1), de saint Clément de Rome (2), (premier siècle), l'anaphore de Sérapion de Thmuis, (3), le huitième livre des *Constitutions apostoliques* (IVe siècle) (4), etc. : toutes terminées par un *Amen*. « En général, dans l'antiquité, dit avec raison le révérendissime Dom Cabrol, toutes les oraisons ont la même forme. C'est le prêtre ou l'évêque qui invite le peuple au recueillement, le peuple répond et se tient attentif. Le pontife reprend alors une formule de prière que les fidèles écoutent religieusement et qui se termine par une doxologie à laquelle ils répondront soit par *Amen* soit par une autre acclamation. Tout indique dans la prière antique que le contact est gardé soigneusement entre le pontife et les fidèles pendant tout le temps de l'oraison. Or, les prières du Canon dans les plus antiques formules ont exactement le caractère des autres oraisons. L'invitation est faite aux fidèles par le dialogue de la préface, le canon n'en est en réalité et primitivement qu'une suite ; il n'a d'autre but que de faire assister les fidèles à la lente évolution du sacrifice et de les y unir... La formule de consécration... n'était pas envisagée primitivement du même point de vue qu'aujourd'hui. L'*action* est

(1) *Didachê*, c. IX et X (trad. H. HEMMER, G. OGER et A. LAURENT, Paris, 1907, pp. 17-21). — (2) *Epître aux Corinthiens*, c. LIX-LXII (trad. H. HEMMER Paris, 1909, pp. 119-129). — (3) G. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens*, n. 1, dans *Texte and Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, de OSC. V. GEBHARDT et AD. HARNACK, 2e série, t. II, fasc. 3b, pp. 4-6. Voir la traduction de cette anaphore dans MGR DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien* (5e édit.), Paris, 1920, pp. 78-80. — (4) *Constitutiones apostolicae*, l. VIII, c. XII, *P. G.*, t. I, col. 1091-1107. Je ne cite pas d'autres canons, p. ex. celui de l'*Anaphore de Vérone* (texte romain, vers 218) parce que l'*Amen* ne s'y trouve plus.

une, les différents moments n'en sont pas divisibles, elle n'est considérée comme accomplie qu'à la fin de l'épiclèse. Préface, récit de l'institution et de la cène, anamnèse, épiclèse, autant de termes commodes inventés pour plus de clarté par les liturgistes, mais qui n'indiquent pas des *actions* différentes. Selon nous, il serait beaucoup plus logique, plus conforme à l'antiquité et aussi à la réalité, de donner le terme général de consécration à cette action unique et au fond indivisible qui prend les éléments du pain et du vin, les offre par la prière au Père céleste, les change au corps et au sang du Christ, et y fait descendre l'Esprit-Saint. Toute la prière se termine par une doxologie à la gloire du Père par le Fils en l'unité de l'Esprit, comme au canon romain : *Per ipsum.... saeculorum*. Et à cette doxologie, le peuple répond, comme aujourd'hui encore, par le mot *Amen* (1) ».

Ainsi non seulement rien ne prouve que le Canon fût récité à voix basse dans l'antiquité, mais de bons arguments rendent l'opinion contraire pour le moins très probable.

* * *

Vers la fin du VIII^e^ siècle, la coutume de la récitation à voix basse est générale à Rome et dans l'empire franc qui vient d'admettre la liturgie romaine. Le second *Ordo romanus*, antérieur au IX^e^ siècle, s'exprime de la sorte : « La préface finie, [le chœur] commence à chanter (2) l'hymne angélique, c'est à dire *Sanctus, sanctus, sanctus*, dans lequel on répète deux fois *Hosanna*. Quand le chant est terminé, le pontife se lève seul et entre en silence dans le Canon : *tacite*

(1) Dom Cabrol, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I. Paris, 1907, col. 1557-1558. Cette étude du savant liturgiste est consacrée à l'*Amen* et touche par conséquent la question de la récitation silencieuse du canon. — (2) Le texte porte : *dicere* : mais le *Sanctus* était certainement chanté.

intrat in canonem (1). Les liturgistes de l'époque carolingienne et d'après, à commencer par Amalaire de Trèves († vers 850), rivalisèrent d'ingéniosité pour découvrir les raisons de cet usage. Ils n'y voient nullement une innovation récente. Nous les retrouverons plus bas.

La récitation secrète est aussi pratiquée à la même époque dans la plus grande partie de l'Orient. Nous pouvons en juger surtout par la liturgie byzantine, de toutes la plus répandue. Mais on sait que, dans les églises du Levant, si la plus grande partie de l'anaphore se prononce à voix basse, le chant est prescrit pour quelques passages, en particulier pour les deux consécrations, et celles-ci sont suivies d'*Amen* réservés au peuple (2).

En étudiant la période intermédiaire entre le quatrième et le huitième siècle, on ne découvre de témoignages directs qu'en Orient. Voici le premier.

Narsaï fut, au Ve siècle, un des piliers de l'Église nestorienne naissante. Son activité littéraire dut commencer vers 437. Il enseigna d'abord vingt ans à Édesse et de là passa à Nisibe, où il fonda la grande école nestorienne. Un père dominicain de la mission de Mossoul, le R. P. Alphonse Mingana, a publié en 1905 quarante-sept des homélies de ce personnage, en syriaque. Dom Connolly voulut attirer l'attention sur quatre d'entre elles, d'une grande importance liturgique. Il les traduisit donc en anglais, en les faisant précéder d'une remarquable introduction et en demandant à M. Edmond Bishop d'y ajouter des appendices. La XVIIe homélie de Narsaï n'est qu'une exposition commentée de la messe syrienne au

(1) *Ordo romanus secundus*, n. 10, dans MABILLON, *Museum italicum*, t. II. Paris, 1724, pp. 47-48. — (2) Voir l'ouvrage de F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, t. I *Eastern liturgies*. Oxford, 1896, pp. 309 suiv. (liturgie byzantine du IXe s.), p. 54 (liturgie grecque de S. Jacques), p. 89 (liturgie syriaque de S. Jacques), p. 285 (liturgie des Nestoriens), etc. *Texts and Studies*, t. VIII (1909), no 1, pp. 125-126. Sur ces divers rits voir MGR DUCHESNE, *o. c.*, pp. 65 suiv.

v^e^ siècle. Qu'y constatons-nous donc par rapport à la récitation silencieuse?

Après la lecture des diptyques par le diacre, et tandis que celui-ci exhorte le peuple à prier, le prêtre dit une oraison secrète; quand elle est finie, il prononce à voix haute ces mots: « La grâce de Notre Seigneur et l'amour du Père et la communion du Saint-Esprit soit avec vous ». Alors commence le dialogue de la préface. Mais quand le peuple a répondu l'équivalent de notre *Dignum et iustum est*, la suite de la préface se dit tout bas par le célébrant jusqu'aux mots précédant immédiatement le *Sanctus*, qui est chanté. « Toute l'Église alors se tait et rentre dans le silence. Le prêtre commence à communier avec Dieu ». Mais « il élève la voix à la fin de la prière pour se faire entendre du peuple. Il fait entendre sa voix et avec sa main il signe les mystères qui sont placés sur l'autel; et le peuple, par l'*Amen*, concourt à la prière du prêtre et la ratifie ». Ce sont les consécrations dont Narsaï parle de la sorte. Alors suit une longue prière, l'*Intercession*, pour laquelle aucune remarque n'est faite dans le texte, sur la manière de la prononcer. Mais quand le Saint-Esprit est descendu sur l'autel (Epiclèse), « le prêtre fait entendre sa voix à tout le peuple. »

Donc, conclut Edmond Bishop, « si l'on en excepte peu de mots, le canon dans le rit suivi par Narsaï à la fin du v^e^ siècle était dit d'une voix inintelligible pour l'assemblée ». (1)

Le second document à signaler est beaucoup plus connu. Il consiste en une Novelle de Justinien, datée de 565. L'empereur veut d'abord rappeler l'observation des saints canons. Diverses plaintes lui sont parvenues à ce sujet. Il urge donc certains points comme la tenue régulière des synodes, les examens des prêtres élus à l'épiscopat. Il termine par des prescriptions liturgiques. « Nous ordonnons, écrit le Basileus, que tous,

(1) *Texts and Studies*, t. VIII, n° 1, pp. 11-21; pp. 125 et 126.

évêques et prêtres, célèbrent la sainte oblation et les prières du saint baptême non pas tout bas, mais d'une voix telle qu'ils puissent être entendus par le peuple fidèle, *non tacite sed ea voce quae a fideli populo exaudiatur*, afin que par là aussi les esprits des assistants soient excités à une plus grande contrition... » Et après avoir cité deux textes de saint Paul, le puissant souverain continue : « C'est pourquoi il convient que les prières qui se font dans la sacrée oblation et les autres soient offertes à Notre Seigneur Jésus-Christ par les très saints évêques et prêtres d'une voix claire... S'ils sont négligents sur ces points, ils en rendront compte au jugement terrible du grand Dieu et de notre Sauveur Jésus-Christ; et nous, si nous apprenons des transgressions sur ce point, nous ne les laisserons pas non plus passer en paix sans les punir ». (1)

« Quand le document original est lu tout entier, écrit Edmond Bishop, une seule conclusion, semble-t-il, peut en être déduite, à savoir que, en l'an 565, la récitation du canon à voix intelligible était la pratique traditionnelle et encore universelle dans les régions de l'Est faisant partie du vaste empire de Justinien » (2). Universelle : le mot est peut-être trop fort. Pour nécessiter l'intervention de Justinien, la nouvelle coutume devait avoir une certaine extension. Elle en avait sans aucun doute en Syrie, comme va nous le prouver un troisième document.

Il faut en effet raconter ici une anecdote chère au moyen âge. Elle joua même alors dans les explications fournies par les liturgistes un rôle considérable.

Jean Moschus, auteur du *Pré spirituel*, est un oriental, qui

(1) Nov. CXXXVII, VI, dans le *Corpus iuris civilis*, t. III (édit. R. Schoell). Berlin, 1904, p. 699. — (2) *Texts and Studies*, t. VIII, n° 1. p. 121. (Étude de Edm. Bishop, *Silent recital in the mass of the faithful*). Mgr Batiffol (*Leçons sur la Messe*, p. 211) interprète autrement ce document et en déduit que, au vi^e^ siècle, l'usage de prononcer l'anaphore à voix basse était devenu général. Edm. Bishop nous paraît être dans l vrai, avec la réserve faite ci-dessus.

vécut en Palestine, mais mourut à Rome en 619. Il déclare tenir le fait, qu'il conte avec une verbosité lassante, de la bouche d'un exarque d'Afrique, Grégoire, personnage d'ailleurs inconnu. « Homme très sûr », Grégoire avait eu des relations avec un des pâtres dont il parle dans son récit et avec un des moines du couvent édifié à l'endroit même où avait eu lieu le miracle.

« Dans ma province, racontait Grégoire, — il était originaire d'Apamée, seconde province de la Syrie, — il y a un champ distant de la ville d'environ quarante milles et qui s'appelle Gonagus. Dans ce champ, ou non loin de là, des enfants gardaient leurs troupeaux. Comme il arrive à cet âge... ils voulurent jouer. Et en jouant ils se dirent : « Venez, célébrons la messe, et offrons le sacrifice et communions comme le fait toujours le prêtre dans la sainte Église. Cette proposition fut du goût de tous. Ils nommèrent l'un d'entre eux prêtre et deux autres assistants. Ensuite ils s'en allèrent à une pierre — car ils se trouvaient dans une plaine — et sur cette pierre qui leur servait d'autel ils placèrent du pain et un pot d'argile avec du vin... L'un — celui qui était au milieu — prononçait les paroles de la sainte oblation, tandis que les autres au moyen de petits linges, en guise d'éventails, faisaient du vent sur l'autel. Le jeune célébrant savait les paroles de l'oblation sainte. En effet, c'était la coutume dans l'Église, que les enfants à la messe se tinssent devant l'autel et que, les premiers après le clergé, ils communiassent aux saints et redoutables mystères du Christ notre Dieu. Et comme dans quelques endroits les prêtres ont l'habitude de prononcer à haute voix les prières de la messe, ces enfants se trouvant le plus près de l'autel et les entendant souvent répéter, les avaient retenues.

Ayant donc observé tous les rites suivant la coutume ecclésiastique, alors qu'ils allaient rompre le pain et communier, une flamme tomba du ciel, consuma tout ce qui était sur l'autel et la pierre elle-même... Ce qu'ayant vu, les enfants

épouvantés tombèrent par terre, et restèrent longtemps à demi-morts, sans pouvoir ni parler ni se relever ». Cependant leurs parents inquiets vinrent les chercher. A la maison, les pauvres petits ne sortirent de leur mutisme qu'après un jour et une nuit. Toute la population, puis l'évêque avec tout son clergé, se rendirent en pèlerinage au lieu du prodige. Bien plus, un monastère s'éleva rapidement, par les soins de l'évêque, à cet endroit (1).

L'impression qui ressort de cette anecdote est fort différente, on l'avouera, de celle qui se dégageait de la novelle de Justinien. En Syrie tout au moins la coutume que l'empereur a voulu abolir est très vivace, dans la seconde moitié du VIe siècle (2). Les prêtres en général disent l'anaphore si bas qu'elle ne peut être comprise même de ceux qui sont le plus proches de l'autel. Ce qui apparaît comme habituel au narrateur de cette anecdote c'est la récitation à voix basse ; mais en quelques endroits (ἔν τισι τόποις), il arrive aux prêtres de parler haut, de crier (ἐκφωνεῖν μεγάλως).

On dit donc l'anaphore à voix basse au Ve siècle dans l'Église nestorienne de Syrie, dont les rites ne doivent guère différer de ceux des catholiques ; la coutume de réciter le canon à voix basse est générale dans l'Église syrienne dans la seconde moitié du VIe siècle ; la novelle de Justinien nous apprend qu'il n'en est pas de même partout dans l'Église orientale. Ce qui est de règle en Syrie est dans l'ensemble de l'Empire byzantin, l'exception. Mais nous y assistons pour ainsi dire à la naissance de la coutume nouvelle (3).

(1) *Pratum Spirituale*, c. CXCVI, *P. L.*, t. LXXIV. col. 225-226. Le texte grec dans *P. G.*, t. LXXXVII, pars 3a, col. 3082. — (2) Cette historiette paraît postérieure à la novelle de 565. Cela ressort, semble-t-il, des termes employés par Moschus : Grégoire lui assura notamment que ce prodige était arrivé « de notre temps ». — (3) Ce ne doit pas être seulement en Syrie que le canon a été prononcé à haute voix dès le Ve s. Et je ne crois pas qu'il faille répondre affirmativement à cette question d'Edm. Bishop, (*Texts and Studies*, VIII, n° 1, p. 126) : « And may it not be that, in

Pour l'Occident, il n'existe malheureusement aucun témoignage de cette netteté avant le VIIIe siècle. Et même parmi les indices que l'on énumère, la plupart laissent des doutes dans l'esprit. Le plus sérieux nous paraît être le nom de *Secreta* donné, dans le rit gallican proprement dit, aux consécrations. Saint Germain de Paris († 576), dans *l'Expositio missae gallicanae* qu'on lui attribue, représente l'ange de Dieu descendant au jour de Pâques sur l'autel, au moment de la consécration, *ad secreta*, de même qu'il est descendu dans le tombeau du Christ (1). Des sacramentaires gallicans, depuis le VIIe siècle au moins, en particulier le *Missale gothicum* (2), donnent à la courte prière qui, dans ce rit, suit immédiatement la consécration, le nom de *Post mysterium*, ou de *Post secreta*. Ce terme paraît supposer la récitation secrète des consécrations ou, s'il n'est d'abord que

this matter, the church of the greeck and Latin patriarchates only followed the lead of the Churches of East-Syria ». Le 19e canon du concile de Laodicée, en Phrygie, stipule qu'une des trois prières des fidèles, la première, doit être dite secrètement et les deux autres à haute voix. Il existait donc avant 430 — la date de ce concile est très incertaine, mais pas postérieure à 430 — des parties de la messe orientale dites secrètement (Voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 2e partie, pp. 1010-11). Dans la liturgie byzantine du IXe siècle, reproduite en anglais par BRIGHTMAN, (*o. c.*, pp. 316-320), il y a trois prières récitées avant la *Pax*, comme l'indique le canon 19 de Laodicée. Dans le rite byzantin actuel, les prières des fidèles sont, toutes les deux, récitées tout bas.

(1) *P. L.*, t. LXXII, col. 96. MGR BATIFFOL (*o c.*, p. 620, n. 4) ne développe pas l'argument qu'il tire, en faveur du silence, de saint Germain de Paris et il n'y fait allusion que dans une note. On a souvent cité le texte suivant (*P. L.*, t. LXXII, col. 92). Après le renvoi des catéchumènes, le liturgiste gallican s'exprime ainsi : *Spiritaliter iubemur silentium facere observantes ad ostium, id est ut tacentes a tumultu verborum... hoc solum cor intendat ut in se Christum suscipiat.* Mais il est question là du silence des *fidèles* à partir du départ des non-initiés, et non du silence du prêtre pendant le canon. Voir dans le même sens, FRANZ, *o. c.*, p. 620, n. 4. — (2) *Missale gothicum* (édit. H M. BANNISTER), dans la *Henri Bradshaw Society*, t. LII et LIV. Londres, 1917 (du VIe et VIIe siècle). Après la fusion des liturgies le terme de *secreta* a été appliqué à tout le Canon.

l'équivalent de Mystère, il a dû la suggérer bien vite. Mais cet argument ne vaut rien pour l'Espagne par exemple : car dans le rit mozarabe, le *Post secreta* devient le *Post pridie* (1) ; et il n'autorise à admettre la récitation à voix basse que pour les seules consécrations, qui, dans l'Église orientale, sont chantées. A Rome, le sacramentaire gélasien — d'ailleurs déjà mélangé de gallican — qui représente l'usage du VIe siècle au moins, donne le nom de secrète à l'oraison qui précède immédiatement la préface. On ne peut rien en déduire pour le canon lui-même (2).

* * *

Au XVIe siècle, les protestants, dans leurs attaques contre la messe, s'en prirent notamment à la récitation à voix basse de certaines de ses parties. L'Église, disaient-ils, fait parler ses prêtres comme des magiciens et des sorciers. Ils marmottent entre leurs dents des mots que personne n'entend. « Hatt nie hie, s'écriait Luther dans un sermon de 1520, der Teuffell uns das haubtstuck von der Messe meysterlich gestolen und in ein schweigen bracht? » (3) Certains catholiques, comme Lorichius et Cassander, qui prirent généreusement la

(1) Voir Dom Ferotin, *Le liber mozarabicum Sacramentorum*, dans *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. VI. Paris, 1912. Les manuscrits mozarabes sont du VIIIe au XIe siècle. On ne sait à partir de quelle époque on donna en Espagne le nom de *missa secreta* à la messe des fidèles. — (2) *The gelasian sacramentary*, édit. H. A. Wilson, Oxford, 1894. A. Fortescue (*La Messe. Étude sur la liturgie romaine*. Trad. A. Boudinhon. Paris [1920], p. 429), écrit : « Le fait que les antiques prières d'offertoire romaines étaient appelées secrètes parce qu'on ne les entendait pas, suffit à montrer que pendant un temps cette circonstance ne convenait qu'à elles seules ». Cette raison n'est pas convaincante. Il se peut, par exemple, que la vraie raison de ce terme soit la suivante : la *secrète* ou l'*oratio post oblata* est la première oraison de la messe des fidèles, ou secrète, figurant aux sacramentaires. Ce nom de *secrète* qui se rencontre dans le Gélasien peut très bien venir du rit gallican. — (3) *Dr. Martin Luthers Werke*, t. VI, Weimar, 1888, p. 362. Cfr. Franz, *o. c.*, pp. 634-636 et Robbe, *o. c.*, p. 9.

défense du saint sacrifice, proposèrent cependant, en guise de concession aux Luthériens, d'abandonner la récitation secrète. Ils croyaient pourtant que celle-ci remontait aux origines de l'Église « In flore ecclesiae » (1). Des prêtres passèrent immédiatement à la pratique. Un concile d'Augsbourg en 1548, des chapitres généraux de Dominicains, en 1551 et 1569, durent les mettre à la raison (2).

Nous voici arrivés au Concile de Trente. Dans sa dernière partie, sous Pie IV (1559-1565), il s'occupa en particulier du saint sacrifice de la messe. On a soumis aux théologiens une question conçue en ces termes : VIII. *An ecclesiae romanae ritus, quo secreto et submissa voce verba consecrationis proferuntur damnandus sit?* (3). Les consulteurs furent d'avis de maintenir l'usage actuel de l'Église, et tel d'entre eux, utilisant, à la suite d'Albert le Grand, un passage du pseudo-Denys l'Aréopagite, partage l'erreur de Cassander sur l'ancienneté de cet usage (4). Quant aux membres du Concile, ils s'attachent aussi, en général, à défendre le silence ; cependant plusieurs d'entre eux ne veulent pas qu'on frappe d'anathème les prêtres célébrant à haute voix et un archevêque dominicain, grec d'origine, pense même qu'il faut plutôt les en approuver et louer (5). Le saint Concile fit l'apologie du canon romain et de l'habitude de prononcer « quaedam submissa voce », dans les ch. 4 et 5 de la XXII[e] session ; au canon 9, il ne frappa d'anathème que ceux qui *condamnaient* la récitation à voix basse « d'une partie du canon et des paroles de la consécration ». A la session VII, canon 13, il s'était déjà exprimé de la sorte : « Si quelqu'un dit que les rites reçus et

(1) LEBRUN, *o. c.*, t. VIII, pp. 7-10. DOM GUÉRANGER, *op. cit.*, t. II, p. 180. — (2) Concile d'Augsbourg, 1548, c. XVII, *Concilia* (édit. Coleti) t. XIX, col. 1308. LEBRUN, *o. c.*, t. VIII, p. 56. — (3) *Concilii tridentini Actorum pars V*[a] (édit St. Ehses). Fribourg-en-Brisgau, 1919 p. 719. — (4) *Ib.*, pp. 726, 743, 744, 745, 750. Pour le passage d'Albert le Grand, voir FRANZ, *o. c.*, pp. 629 et 630. — (5) *Concilii tridentini*, etc., pp. 756, 757, 761, 768, 771, etc.

approuvés par l'Église catholique, dont elle a coutume de se servir dans l'administration solennelle des sacrements, peuvent être méprisés ou être omis à leur guise par les ministres, sans péché, ou être changés en de nouveaux rites par n'importe quel pasteur des églises, qu'il soit anathème ». La récitation du canon à voix basse fut prescrite dans le missel romain de Pie V (1570).

* * *

Albert le Grand mentionne une des raisons alléguées par plusieurs liturgistes du moyen âge pour expliquer la récitation à voix basse. Quand les Juifs prirent la résolution de faire mourir Jésus, le divin maître commença à se cacher. Cette retraite du Christ est figurée par le silence du prêtre. Pour lui, semblable explication ne repose sur rien : « *et ideo apud me nihil valent tales adaptationes* (1) ». Bona, Mabillon, Vallemont ne sont pas plus tendres pour « les rubricaires » de leur temps qui « s'alembiquent l'esprit à inventer des raisons de spiritualité et de convenance (2) ». Il faut avouer, en effet, que certaines d'entre elles étaient de nature à exposer nos cérémonies aux railleries des protestants.

Le catalogue de ces raisons des liturgistes médiévaux serait assez long à dresser. De préférence allégoriques, il s'en faut qu'elles soient toutes risibles et la piété peut y trouver un excellent aliment. Voici tout au moins les principales : L'humaine raison est incapable de comprendre le mystère eucharistique ; le grand-prêtre de l'ancienne loi entrait seul dans le Saint des Saints ; la passion du Christ est le mieux représentée par une prière silencieuse ; le secret convient au

(1) *De sacrificio missae tractatus IIus*, c. II. *Alberti Magni opera*, t. XX, Lyon, 1651, pp. 44-45. Nous avons essayé de caractériser l'attitude d'Albert le Grand par rapport aux explications allégoriques dans notre étude : *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte messe au moyen âge*, pp. 16-28, parue dans la *N. R. Th.* de mars 1921. — (2) VALLEMONT, *o. c.*, t. II, pp. 20 suiv.

mystère ; le Saint-Esprit opère sur le saint autel d'une façon très cachée ; le Christ nous a recommandé de prier dans la solitude de notre chambre ; la foi nous apprend que Dieu pénètre dans les endroits même les plus retirés ; Dieu écoute la prière du cœur et non le son de la voix ; Anne, figure de l'Église, priait tout bas ; le publicain se tenait éloigné de l'autel et priait « silencieusement » ; le canon, par opposition à la première partie de la messe, est la prière du prêtre ; le Christ passait les nuits dans la montagne pour y converser avec son Père ; le mystère du saint autel s'opère par le prêtre et non par les fidèles : ce sont là les thèmes favoris... un Amalaire († vers 850), d'un Rupert de Deutz († 1135),... un Honorius d'Autun (1re moitié du XIIe siècle), d'un Beleth (XIIe siècle), d'un Innocent III († 1216), d'un Durand de Mende († 1296), d'un Bernard de Parentinis (1339), et de tant d'autres. Mais ils ne renoncent pas à toute explication réaliste. Ne serait-il pas trop fatigant pour le prêtre de chanter ou de dire à haute voix tout le canon, et pour le fidèle de l'entendre ? Mais ils voient surtout dans le secret de nos mystères une défense contre les profanations (1).

Et, à ce propos, nous allons retrouver nos jeunes pâtres.

Les liturgistes médiévaux ne demandent pas cette anecdote au *Pré spirituel* lui-même qui dut être traduit assez tard, mais à la tradition orale. Aussi se transforme-t-elle peu à peu, sous leur plume.

(1) Il faut renoncer à donner ici toutes les références. On pourra voir à titre d'exemples, le *De ecclesiasticis officiis* d'AMALAIRE, l. III, c. 23, dans *P. L.*, t. CV, col. 1136 ; *De divinis officiis*, de RUPERT DE DEUTZ, l. II, c. IV suiv., dans *P. L.*, t. CLXX, col. 36-39 ; *De sacro altaris mysterio*, l. III, c. 1 et 2, dans *P. L.*, t. CCXVII, col. 839 suiv. ; DURAND DE MENDE, *Rationale divinorum officiorum*, l. IV, c. 35, t. I, p. 152 suiv. ; LEBRUN, *o. c.*, t. VIII, pp. 35-38 ; FRANZ, *o. c.*, pp. 624-630 ; ROBBE, *o. c.*, pp. 17-34. Plusieurs de ces raisons allégoriques ont été reprises par les liturgistes modernes. Voir p. ex. pour les théologiens du concile de Trente, *Concilii Tridentini*, etc., pp. 744-749.

Remi d'Auxerre († 905) est le premier, à notre connaissance, en Occident, qui y fasse allusion. Il dit simplement : « On rapporte qu'avant la généralisation de cette coutume, des pasteurs ayant chanté ces paroles saintes dans un champ, furent divinement frappés » (1). Honorius d'Autun (1re moitié du XIIe siècle), dans sa *Gemma animae*, ajoute des détails inédits : le pain et le vin des enfants se changea en chair et en sang ; frappés par Dieu, ces pauvres petits expirèrent ; aussi un décret synodal vint-il interdire de réciter le canon, *nisi in libro, et in sacris vestibus, et nisi super altare et super sacrificium et ut nullus hoc sacrificium nisi in aureis vel argenteis vasis offerat* (2). C'est la première fois qu'il est question d'un texte conciliaire de ce genre ; et la précision d'Honorius d'Autun pourrait faire croire qu'il l'a eu sous les yeux. Naturellement ces prétendues mesures synodales furen simplifiées. Pour Beleth, ce concile a simplement statué, à la suite du prodige, la récitation du canon à voix basse. Et le pain devenu chair a peut-être été transformé dans le corps du Christ (3). La légende est ainsi formée et peut aller son chemin.

Vallemont, qui, en général, à l'allégorie préfère les raisons « vraies, simples, naturelles et historiques », recueille encore la pieuse et terrible histoire. Il lui donne une importance spéciale dans son système. Témoin ce titre kilométrique, à l'ordinaire de cet auteur (t. II ch. I) : « L'abus que les bergers de la province ecclésiastique d'Apamis firent des paroles de la consécration, donnant lieu de craindre de pareilles profanations, porta les évêques à changer l'ancienne discipline du secret et du silence, sur le mystère de l'Eucha-

(1) Voir le *De divinis officiis* du Pseudo-Alcuin, qui reproduit mot pour mot le commentaire de Remi d'Auxerre, c. XL, dans *P. L.*, t. CI, col. 1256. — (2) C. CIII, dans *P. L.*, t. CLXXII, col. 577. — (3) *De divinis officiis*, c. XLIV, dans *P. L.*, t. CCII, col. 52. Cfr. Vallemont, *o. c.*, t. II, pp. 14 suiv.

ristie, en la récitation basse et secrète du Canon ». Il est vrai que Vallemont met en rapport l'histoire du *Pré spirituel* et la prétendue mesure conciliaire avec la fin du catéchuménat et de la discipline de l'arcane.

Et c'est aussi l'explication — l'anecdote des bergers mise à part — de plusieurs liturgistes modernes, de Franz, de Thalhofer-Eisenhofer, etc., ainsi que nous l'avons marqué plus haut.

Mais cette hypothèse n'allègue en sa faveur aucun texte. Elle repose simplement sur la coïncidence chronologique entre la novelle de Justinien et le récit de Jean Moschus, d'une part, et la décadence du catéchuménat, d'autre part. Elle n'explique pas la récitation du canon à voix basse en Syrie, dès le Ve siècle.

Il se peut que le danger de profanation augmenté par la suppression des catégories à l'église ait contribué à répandre la récitation à voix basse en certains endroits. Mais, à notre avis, ce n'est là qu'un des éléments possibles. Ce n'est ni le plus vraisemblable, d'après les textes, ni le plus ancien.

* * *

L'historien de la liturgie aura-t-il jamais la satisfaction de pouvoir écrire : « L'usage de réciter le canon à voix basse est né en tel siècle dans l'Église chrétienne »? Nous en doutons fort. Car si l'on peut constater qu'il est très répandu, en Orient et en Occident, à la fin du VIIIe siècle, en Syrie, dès le Ve, et en Gaule, au VIe, il est vraisemblable qu'il a été adopté peu à peu, par telle église de tel pays avant telle autre église du même pays, et, par tel prêtre de telle église avant tel autre prêtre de la même église. Qu'on se rappelle la façon dont les prières au bas de l'autel, celles de l'offertoire avant la secrète, celles qui précèdent et qui suivent la communion, dans notre messe romaine actuelle, sont venues enrichir le saint sacrifice,

entre le IXe et le XIIIe siècles ! En matière de liturgie, et, en général, en matière d'usages, l'écueil est de vouloir trop systématiser, surtout lorsqu'il s'agit du moyen âge. L'initiative et la liberté liturgiques ne sont plus aujourd'hui ce qu'elles étaient alors.

Nous croyons qu'une remarque semblable pourrait être faite sur les raisons de l'introduction de l'usage nouveau. Il n'y en a pas une, il y en a plusieurs. Cela aura dépendu des temps, des pays, des églises, des célébrants. Notre but unique est donc d'énumérer quelques-unes des raisons qui ont dû intervenir le plus fréquemment. Il en est de très élevées, tout à fait du goût de Durand de Mende, et de très réalistes, dont se réjouirait abondamment le vieux clunisien De Vert (1).

* * *

On constate très tôt dans certains documents ecclésiastiques une tendance à réserver aux prêtres, à ne communiquer que difficilement même aux baptisés, ce qu'il y a de plus profond, de plus mystérieux dans l'enseignement et les cérémonies chrétiennes. Parfois le centre même de la messe, la consécration, l'épiclèse, sont dépeints aux fidèles comme quelque chose de terrible, de redoutable. Enfin le respect pour certains rites, certaines parties de la messe, certains sacrements, est tel qu'on n'écrit pas à leur sujet, qu'on évite même de les commenter dans des ouvrages et des lettres qui peuvent tomber entre les mains des laïques. Pour ne pas allonger notre exposé, nous nous bornerons à quelques précisions.

Origène, dans sa quatrième homélie sur les *Nombres*, après avoir parlé des fils de Lévi et des services liturgiques qui leur furent confiés, passe au tabernacle chrétien.

« Revenons maintenant au tabernacle du Dieu vivant et

(1) Voir sur De Vert, notre étude : *L'explication réaliste des cérémonies de la sainte messe. Époque moderne*, dans la *N. R. Th.* de 1921, pp. 400 suiv

voyons comment tout cela doit être observé dans l'Église de Dieu par les prêtres du Christ. Si quelqu'un est prêtre, à qui les vases sacrés, c'est-à-dire les secrets des mystères de la sagesse, ont été confiés, qu'il apprenne et observe par tout cela comment il doit garder ces secrets sous le voile de sa conscience et ne pas facilement les communiquer au public... Car il sera exterminé celui qui touchera les secrets et ineffables sacrements sans avoir été transféré par ses mérites et sa science dans l'ordre et le degré du sacerdoce. Car c'est aux seuls fils d'Aaron, à savoir au prêtre, qu'il est permis de voir l'arche du testament et la table et le candélabre... à découvert et sans voile. Que les autres les voient couverts ou plutôt qu'ils les portent, voilés, sur leurs épaules... Car de ces choses qui sont mystérieuses *et in secretis recondita*, et qui sont accessibles aux seuls prêtres, non seulement aucun homme animal ne peut approcher, mais pas même ceux-là qui paraissent avoir de l'exercice et de l'érudition, mais qui par leurs mérites et leur vie ne sont pas encore montés à la grâce sacerdotale. Non seulement ils voient ces choses *per speculum, et in aenigmate*, mais ils les reçoivent cachées et voilées... (1) ».

A partir du IVe siècle, certains Pères de l'Église grecque, surtout S. Jean Chrysostome, et, d'autre part, certaines liturgies, particulièrement celle qui porte le nom du même docteur, mettent en relief la crainte dont il convient que soit saisi le fidèle quand s'opère le miracle eucharistique. A ce sentiment est due l'apparition, aux IVe et Ve siècles, dans les églises orientales, de rideaux fermant les ciboriums ou le sanctuaire, ou bien de cette paroi ornée d'images qui s'appellera l'iconostase. A Rome, les premières courtines destinées à fermer les quatre arceaux du ciborium sont mentionnées seulement vers la fin du VIe siècle (2). Edmond Bishop insiste naturellement

(1) Origène, *De Numeris*, homélie IV, *P. G.*, t. X col. 601 suiv.
(2) Batiffol, *o. c.*, pp. 211 et 212.

beaucoup sur le fait que Narsaï, qui nous décrit une messe du ve siècle dans laquelle l'anaphore est secrète, inculque dans son homélie aux fidèles cette crainte en présence du changement redoutable opéré au saint autel. Mais, d'autre part, Edmond Bishop encore note que le groupe des Pères cappadociens, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, à ce point de vue spécial du sentiment religieux à exciter chez les fidèles, contraste absolument avec saint Jean Chrysostome. Le sacrifice eucharistique ne se trouve jamais associé chez eux à l'idée de terreur ou de crainte.

Enfin, une troisième tendance consiste à ne pas écrire sur nos dogmes les plus profonds et nos mystères les plus insondables. Saint Basile, dans son *De Spiritu sancto*, en est déjà un témoin remarquable. Il distingue entre les traditions non écrites et les Livres saints. Les exemples qu'il donne pour les premières sont presque tous de nature liturgique. Ainsi : « Les paroles d'invocation qui se disent quand se consacrent le pain eucharistique et la coupe de bénédiction, qui donc des saints nous les a laissées par écrit? Car nous ne nous contentons pas de ce que l'Apôtre ou l'Évangile nous a transmis à ce sujet, mais, avant et après, nous disons encore d'autres formules, comme ayant beaucoup d'importance pour ce mystère, et que nous avons reçues par la tradition non-écrite. » Cela et bien d'autres cérémonies nous vient *a tacita secretaque traditione*; nos pères nous ont conservé ces traditions *silentio quieto minimeque curioso*. « Ils savaient bien, en effet, que la révérence des mystères se conserve par le silence. Car ce qu'il n'est pas même permis de voir aux non-initiés, convenait-il d'en vulgariser les doctrines par des écrits?... Cela n'est plus tout à fait mystère qui est offert aux oreilles du peuple et du vulgaire » (1).

Aussi le pape Innocent I, un occidental, celui-là, écrivant, le 19 mars 416, non pas à un laïque ou à un prêtre, mais à

(1) C. XXVII, dans *P. G.*, t. XXXII, col. 187-190.

un évêque, Decentius de Gubio, pour répondre à certaines questions, ne veut pas lui parler de la partie centrale de la messe, ni de la forme de la confirmation ; la *Pax* doit être donnée non pas *ante confecta mysteria*, mais *post omnia quae aperire non debeo*, et, quant aux paroles de la confirmation : *Verba vero dicere non possum, ne magis prodere videar quam ad consultationem respondere* (1).

Et le pseudo-Denys, écrivant à la fin du Ve siècle ou au commencement du VIe, déclare dans le chapitre X de sa *Hiérarchie ecclésiastique* qu'il n'est pas permis d'interpréter par écrit : *Invocationes... consecratorias... et arcanum earum sensum, virtutesque quas in eis Deus operatur* (2)... Et le pape Nicolas I, au IXe siècle, dans ses *Responsa ad consulta Bulgarorum* refusera de donner à d'autres qu'à des évêques les livres pénitentiels et le *Codex ad faciendas missas* (3)... Et Jean Beleth, au XIIe siècle, se défendra de commenter le canon *Nisi forte solis sacerdotibus* (4)... Et Dom Guéranger, au XIXe siècle, ne donnera pas dans son *Année liturgique* la traduction littérale de l'ordinaire de la messe...

Tout cela cependant n'est que *tendances, sentiments*, qui se fondent sans doute sur des autorités, sur des précédents illustres, mais qui ne présentent aucun caractère de généralité ni d'obligation. Car saint Hippolyte de Rome, vers 218, transcrit tout au long une anaphore (5) ; et le livre VIII des *Constitutions apostoliques*, de la fin du IVe siècle, n'omet pas plus la prière eucharistique que les autres prières (6) ; et le *De mysteriis*, à l'époque même d'Innocent I, résume une partie du canon et reproduit textuellement, semble-t-il, les paroles de la consécration (7) ; et quantité d'auteurs liturgiques du moyen âge commentent toute notre messe à l'usage des fidèles ; et la

(1) *P. L.* t. XX, col. 551-561. — (2) *P. G.*, t. III. col. 566. — (3) C. LXXV, LXXVI, *P. L.*, t. XIX, col. 1008. — (4) *De Divinis officiis*, c. XLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 54. — (5) *Texts and Studies*, t. VIII n° 4. — (6) *P. G.*, t. I, col. 106 suiv. — (7) C. V et VI, *P. L.* t. XVI, col. 443-445.

plupart des contemporains de Dom Guéranger n'ont pas cru devoir imiter sa réserve (1).

Il y a donc, dès les premiers siècles de l'Église, mais nous le constatons surtout dans l'Église orientale, un état d'esprit complexe et difficile à analyser; tantôt par respect, tantôt par terreur, tantôt par crainte des profanations, il défend nos saints mystères, les cache, ne les livre pas tout à fait et sans réserve, même aux initiés.

Et nous croyons que ce sentiment-là, antérieurement même à la suppression du catéchuménat, a contribué à amener la récitation silencieuse du canon.

* * *

Les liturgistes du moyen âge, comme nous l'avons noté, recourent à certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament pour expliquer le silence. Est-il sûr qu'ils ont tout-à-fait tort? Saint Basile légitime la coutume des anciens Pères de ne pas mettre par écrit les cérémonies, en rappelant que, d'après l'Ancien Testament, le grand prêtre entrait seul, et une fois par an, dans le saint des saints (2). L'évêque de Carthage, Cyprien, recommandait déjà à ses fidèles la prière silencieuse dans les assemblées chrétiennes en s'autorisant de textes scripturaires, par exemple de l'humble prière du publicain. « Et lorsque nous nous réunissons avec les frères et que nous célébrons le sacrifice divin avec le prêtre de Dieu, nous devons nous souvenir du respect et de la discipline; *non passim ventilare preces nostras inconditis vocibus, nec petitionem commendandam modeste Deo tumultuosa loquacitate iactare, quia Deus non vocis sed cordis auditor est. Nec admonendus est clamoribus qui cogitationes hominum videt* (3) ».

(1) Voir Franz, *o. c.*, pp. 63 suiv. — (2) *De Spiritu sancto*, c. xxvii, *P. G.*, t. XXXII, col. 190. — (3) *De Oratione*, c. iv, *P. L.*, t. IV, col 522. Il s'agit là du silence des fidèles, sans aucun doute; aussi n'avons-nous pas cité ce texte dans la première partie de notre travail.

Dans le second livre des *Constitutions apostoliques* (fin du IVe siècle), pendant l'oblation, le peuple prie en silence (μετὰ δὲ ταῦτα γινέσθω, ἡ θυσία, ἑστῶτος παντος τοῦ λαοῦ καὶ προσευχομένου ἡσύχως) (1). Saint Jean Chrysostome représente le silence terrible (ἐπ' ἐκείνῃ τῇ φρικτῇ ἡσυχίᾳ), au moment où va retentir le *Sancta Sanctis* de la Communion, après l'Anaphore (2).

Avec la connaissance que les ministres des premiers siècles avaient de l'Écriture, avec l'habitude, bien plus répandue alors qu'aujourd'hui d'y chercher des figures, n'était-il pas assez naturel que le droit du grand prêtre juif à pénétrer seul dans le saint des saints, que la prière du grand prêtre par excellence, Jésus-Christ, seul, la nuit, dans la montagne, amenassent le prêtre chrétien, au moment le plus solennel du sacrifice de la Loi nouvelle, à s'isoler de l'assistance, et à réciter tout bas, dans le recueillement qui convient à ce mystère, les paroles sacrées?

* * *

Voici enfin des facteurs d'ordre moins élevé, mais dont l'influence ne peut certainement être méconnue.

« Dans les liturgies orientales plus encore qu'en Occident, écrit le savant Fortescue (3), le célébrant prie à voix basse (μυστικκῶς), tandis que le peuple, le plus souvent avec le diacre, dit à haute voix d'autres prières... La raison en est généralement le désir d'abréger le service. Primitivement, sans aucun doute, on disait tout à haute voix, et les deux prières, l'une après l'autre. Le désir de faire vite fit que le célébrant, au lieu d'attendre, commença la prière avant que

(1) L. II, c. LVII, *P. G.*, t. I, col. 738. — (2) XVIIe homélie sur les Hébreux c. V, *P. G.*, t. LXIII, col. 131. — (3) *O. c.*, p. 451. Mais FORTESCUE nous paraît donner trop d'importance à cet élément.

le peuple n'eût achevé la sienne ; et pour cela évidemment il devait la dire à voix basse. Il semble bien probable qu'en Occident la même raison amena l'usage de la prière silencieuse ». Est-il donc inouï que des prêtres commencent à réciter le *Suscipe sancte Pater, etc.*, de l'offertoire avant que le chœur ait achevé de chanter le *Credo*? Pour nous, il nous est arrivé de voir vingt fois cet... abus pratiqué dans une paroisse urbaine. A une époque de plus grande liberté liturgique, pour ne pas devoir attendre la fin du *Sanctus*, des prêtres auront commencé le *Te igitur* avant que les chantres fassent silence. Aussi les premiers *Ordines* romains recommandent-ils l'usage opposé (1) ; et l'évêque Hérard de Tours fit la même prescription à ses prêtres, en 858 (2).

Le chapelain de sainte Mélanie la jeune, Gérontius, nous a conservé l'épisode suivant (3). La sainte est sur son lit de mort, en 439. « Très tôt le matin, elle me fit appeler dans l'oratoire [bâti par Mélanie au Mont des Oliviers], afin d'y célébrer l'oblation. A côté se trouvait la cellule où elle était couchée. Et comme, étant arrivé, j'offrais l'hostie au Seigneur, et que, à cause de ma très grande tristesse, je récitais la prière eucharistique en silence, et qu'elle n'entendait pas de sa cellule, elle se mit à me crier : « Dis donc la prière plus haut, afin que j'entende, et que je sois fortifiée par la vertu de la prière ». Il semble ressortir de ce texte que le Canon, vers 439, en Palestine et sans doute à Rome, car Mélanie était une romaine, se disait encore normalement à haute voix. C'est seulement sa grande tristesse qui le fait réciter bas à Gerontius. Mais cette anecdote nous suggère surtout l'hypothèse que les

(1) Mabillon, *Museum italicum*, t. II, pp. 12, 48. — (2) C. 16. *Concilia* (édit. Coleti), t. X, col. 61. La même recommandation a été souvent répétée dans la suite. Voir De Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies de l'Eglise*, t. I. Paris, 1709, pp. 373-374. Cet auteur insiste naturellement beaucoup sur cette raison (t. I, pp. 326-407, t. III, p. 237). — (3) *Vita S. Melaniae*, c. 66 (cité par P. Batiffol, *Leçons sur la sainte messe*, p. 207, n. 2).

messes privées ont dû contribuer aussi pour une part à introduire dans la messe, nous ne disons pas nécessairement au Canon, la récitation à voix basse.

Enfin, comme ce fut bien souvent le cas dans l'histoire liturgique, il faut tenir compte aussi de l'imitation. Bishop se demande si, à l'instar du Kyrie, du Gloria, du Credo, la récitation silencieuse ne serait pas venue d'Orient en Occident. Et en Orient même l'usage nouveau aurait été pratiqué d'abord en Syrie, d'où il se serait répandu dans le reste de l'empire byzantin (1). Mais cette théorie aurait besoin de confirmation.

Voilà, nous semble-t-il, quelques éléments qui ont joué leur rôle dans la naissance et la diffusion de la coutume actuelle. Il y en aurait sans doute d'autres encore à ajouter. Ceux-ci, répétons-le, ne se présentent pas à nous avec un caractère de certitude. L'hypothèse tient encore une place considérable dans notre exposé ; mais nos hypothèses ne sont pas absolument arbitraires. Il est bien difficile de découvrir les causes des rites. L'étude attentive des textes et ce qu'on pourrait appeler la psychologie liturgique, la connaissance du développement liturgique au moyen âge, peuvent cependant fournir des *suggestions*.

* * *

Parmi toutes les raisons du silence à certains moments du saint sacrifice, il en est une dont nous recommandons tout spécialement la méditation aux prêtres. C'est celle qu'a retenue le Concile de Trente, dans sa XXIIe session. « Comme la nature de l'homme est telle qu'elle ne peut pas facilement, sans aides extérieurs, être élevée à la contemplation des choses célestes, notre pieuse mère l'Église a institué certains rites, à savoir que telles paroles seront prononcées à voix basse et

(1) Bishop, *Liturgica historica*, p. 11 ; *Texts and Studies*, t. VIII, n° 1, p. 126

d'autres d'un ton plus élevé... afin que la majesté d'un si grand sacrifice soit recommandée, et que les esprits des fidèles, par ces signes visibles de la religion et de la piété soient excités à considérer les mystères très hauts cachés dans ce sacrifice (chap. 5) (1) ».

E. DE MOREAU, S. J.

La vocation religieuse

considérée dans S. Thomas, S. Alphonse et le Code de droit canonique. *(Suite).*

b) *Les signes de la vocation religieuse.*

En considérant le sujet sur lequel s'exerce l'acte de Dieu qu'on nomme « l'appel divin », nous devons y trouver certaines *dispositions* nécessaires pour entrer en religion; on leur a donné le nom de « signes de la vocation ».

S. Alphonse connaît *trois signes* de vocation religieuse : 1) l'idonéité ou l'absence d'empêchements et l'aptitude voulue pour supporter les obligations de l'état religieux; 2) l'intention droite ou le « finis rectus »; 3) l'admission par les supérieurs légitimes.

Tout d'abord le saint et prudent Docteur recommande que le *confesseur* examine si les premiers signes de la vocation se trouvent chez les âmes confiées à sa direction. « Confessarius, dit-il (*Praxis*, n. 92), vocationem sui paenitentis bene probet, inquirendo si ad illam habeat paenitens impedimentum aliquod inhabilitatis, infirmae valetudinis, inopiae parentum; et speciatim expendat finem : an sit rectus, nempe magis se coniungendi Deo, aut lapsus emendandi anteactae vitae, aut saeculi pericula vitandi » (2).

(1) Lire de belles pages de LEBRUN, *o. c.*, t. VIII, pp. 78-87 (*Raisons mystérieuses du silence du Canon tirées des Pères et des Conciles*). — (2) Nous trouvons le même enseignement dans le *Homo Apostolicus* (tract. ultim. n. 39). On voit par là que S. Alphonse, d'accord avec le Docteur Angélique, n'excluait nullement de la vie religieuse les pécheurs.

L'idonéité comporte, outre l'absence d'empêchements, cet élément positif de « l'aptitude. » Or pour se rendre compte de la capacité ou aptitude, il faut considérer les difficultés morales du sujet même en général, par exemple s'il est très entêté et ne sait se plier aucunement à l'obéissance; ou encore, en particulier, les difficultés qui naissent du choix de l'Institut dans lequel on entre. Ici encore c'est au confesseur à bien examiner. — Mais saint Alphonse insiste surtout sur l'examen de *l'intention droite*, parce que de son temps et dans le royaume de Naples ce point était d'une nécessité urgente. Il énonce clairement ce qu'il faut entendre par : *finis rectus*. « Si vous voulez entrer en religion, ne cesse-t-il de répéter (*Avvisi*, p. 392, 459, etc.), que ce soit avec la résolution de vous sanctifier ». Mais si l'intention n'est pas droite, ou, pour me servir des mots du Saint (*Homo Apost.* tr. ult. n. 39) « si principalis finis esset mundanus », par exemple, dit-il, si on voulait uniquement mener une vie plus commode ou échapper à l'autorité de parents qu'on déteste ou faire acte de complaisance à l'égard des parents qui le veulent absolument, alors on ne doit pas entrer en religion. *La raison*, la voici : « Nam eo casu illa non est vera vocatio, sine qua huiusmodi ingressus malum habebit eventum ». Dans la conclusion des *Avvisi*, le Saint explique plus amplement cette parole (p. 392) : « Si cette résolution (de se sanctifier) lui manque, je l'engage à ne pas tromper ses supérieurs, et lui-même avec eux, et par conséquent à ne pas entrer en religion; car, c'est là un signe qu'il n'y est point appelé, ou bien, ce qui est pire encore, qu'il ne veut point correspondre comme il le doit à l'appel de Dieu ». Ce n'est pas que le Docteur très zélé veuille, même en ce cas, lui défendre absolument de se vouer à l'état de perfection; pas le moins du monde. Écoutons ce qu'il ajoute *immédiatement* : « Se trouvant donc dans des dispositions si défavorables, il fera mieux de remettre à plus tard son entrée au couvent, et d'employer l'entre-temps à se

disposer mieux par la ferme résolution de se donner à Dieu sans réserve ».

Outre l'idonéité et la bonne intention dont je viens de parler, saint Alphonse exige positivement comme troisième condition d'une vocation bien fondée, « qu'on *soit admis par les supérieurs* » (*Avis aux novices*, p. 471). Et il ajoute ces mots remarquables : « Quand ces trois conditions existent, un novice ne doit avoir aucun doute sur la vérité de sa vocation ». En cela saint Alphonse est parfaitement d'accord avec M. Lahitton, dont nous avons parlé au commencement; il est en parfaite harmonie avec le *Code* qui demande : a) absence d'empêchement, b) intention droite, c) idonéité. Ni chez saint Alphonse, ni chez M. Lahitton, ni dans le Code il n'est fait mention « d'attraits sensibles, de propension, d'aspirations, d'invitations spéciales du Saint-Esprit. » Pourquoi veut-on faire dire à saint Alphonse ce qu'il n'a pas dit et ce qu'il ne voulait pas dire; pourquoi le met-on en opposition avec saint Thomas, lui qui parle absolument comme parle le Code? L'enseignement du maître des moralistes ici encore porte l'empreinte de la vérité.

Examinons *le cas* où quelqu'un, n'ayant pas les dispositions voulues, aurait cependant été admis par les supérieurs légitimes. Ceux-ci, en effet, quoique représentants de Dieu dans l'acte d'admission, ne sont ni omniscients ni tout-puissants; par conséquent ils ne confèrent pas la vocation vraie, surnaturelle, à celui qui en est dépourvu. Voici comment saint Alphonse propose cette difficulté et la résoud (*Vera sposa*, ch. 24, § 8, II) : « Quelqu'une (une religieuse professe) me dira peut-être qu'elle ne pourra jamais trouver de paix, parce qu'elle a été contrainte par ses parents et qu'elle est religieuse contre son gré. Voici ce que je lui réponds : Si, lorsque vous êtes entrée en religion, vous n'y étiez pas appelée, je ne vous aurais pas conseillé de choisir un tel état; néanmoins je vous aurais en même temps engagée à suspendre la résolution de

vous jeter dans le monde, au milieu de tant de dangers de vous perdre. Du reste, maintenant que je vous vois placée dans cette maison de Dieu, et devenue, bon gré mal gré, l'épouse de Jésus-Christ, j'avoue de mon côté que je ne saurais vous plaindre... Vous avez donc fait profession dans le couvent, et il ne vous est plus permis d'en sortir; dites-moi alors : quel parti voulez-vous prendre? Le parti sage, le voici : si vous êtes entrée de mauvais gré au couvent, il faut maintenant que vous y restiez de bon gré... Il faut donc, dans le cas présent, faire de nécessité vertu... Donnez-vous de bon cœur à Dieu, et je vous assure qu'alors vous serez plus contente que toutes les princesses et reines du monde... Vous répliquez : Comment puis-je être heureuse dans cet état, si je n'y ai pas été appelée d'abord? Mais qu'importe que vous n'ayez pas été appelée d'abord! Quoique vous ne soyez pas entrée au couvent par vocation, il est néanmoins certain que Dieu a permis cela pour votre bien; et si alors Il ne vous appelait pas, à présent Il vous appelle certainement à être toute à Lui ».

La sagesse et la modération du saint Docteur éclatent dans ces lignes consacrées à résoudre un des cas les plus perplexes; il s'appuie d'ailleurs au cours de la solution plus développée qu'il en donne, sur la doctrine de saint FRANÇOIS DE SALES et sur de nombreux exemples tirés de la vie des saints. — Nous trouvons dans cet exposé de saint Alphonse une *nouvelle preuve* que le Saint se garde bien de faire intervenir les « attraits, propensions, goûts constants et sensibles, voix intérieures de l'Esprit Divin ». Pour lui comme pour saint Thomas, il suffit qu'aux conditions requises d'idonéité s'ajoute la droiture d'intention ou, si l'on veut, la ferme volonté d'être à Dieu. Alors tout est bien, pourvu qu'on soit accepté par les supérieurs. C'est ce qu'Alphonse expose aussi dans une lettre très intime au Père de Robertis (*Correspondance génér.* trad. Dumortier, I, p. 110 et 112) : « Aussitôt libre, écrit-il à celui-ci qui restait encore dans le monde, ne perdez pas un

seul instant, venez. Vous ne seriez pas le premier à être reçu parmi nous comme séculier et sans être revêtu d'aucun ordre ; dès que les conditions convenables sont remplies et que nous constatons la ferme volonté d'être tout à Dieu, c'est assez ». Il termine la lettre (1) par ces mots : « Si vous n'avez pas le temps de me répondre, peu importe ; il suffit que vous receviez ma lettre et que vous veniez avec la droiture d'intention dont vous faites preuve dans les vôtres ». De Robertis vint et fut admis par le Saint.

c) *Obligation qu'impose la vocation religieuse.*

Est-on obligé de suivre sa vocation et d'entrer au couvent, quand on en a pris une fois la résolution d'une volonté sincère et droite, dans le cas où tout empêchement aurait été écarté et où l'admission serait assurée? — En soi, non, dit S. Alphonse (*Theol. mor.* IV, n. 78), et son argument est convaincant : « Divina enim consilia per se non obligant ad culpam » (2).

Mais s'il n'y a pas de péché en soi à négliger l'appel de Dieu à un état de vie plus parfaite, sera-t-on exempt de toute faute *en raison du péril de damnation* auquel on s'expose en restant, malgré le désir de Dieu, dans le siècle? La réponse à cette question est identique chez les auteurs par rapport à *un point seulement*, elle diffère par rapport à un autre. Voici d'abord comment saint Alphonse s'exprime à ce sujet : « Si quis crederet, dit-il (*l. c.*), quod in saeculo manens damnationem incurreret, tum ob suam fragilitatem quam inter saeculi occasiones expertus est, tum ob carentiam auxiliorum quae in religione haberet, non potest excusari a peccato gravi, cum in grave discrimen salutis suae se iniiciat ». C'est aussi la doctrine de LESSIUS (*De statu vitae relig.*,

(1) Le Père de Robertis, moins de 2 ans après cette lettre, fit profession entre les mains du Saint, à Iliceto. Il mourut plein de mérites en 1807. — (2) Déjà S. Thomas avait déterminé cette différence entre le précepte et le conseil : « Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius, cui datur (I. II, q. 108, a. IV, in corpore).

q. 8, n. 94), et elle est devenue commune de nos jours.

Il y a toutefois un autre aspect de cette même question, qui présente de réelles difficultés et sur lequel les avis des théologiens sont très partagés ; le voici : Ceux-là pèchent-ils gravement qui, moralement sûrs de l'appel divin et libres de tout empêchement, restent quand même dans le siècle en cherchant à se persuader qu'ils y pourront faire leur salut tout aussi bien? — Saint ALPHONSE pose en ces termes le problème si grave et si pratique que je viens d'indiquer (*l. c.*) : « Utrum autem sit in malo statu conscientia eorum qui, certi moraliter iam facti de vocatione Dei ad religionem, nituntur sibi suadere, manendo in saeculo vel in illud redeundo, salutem suam aeque facile facere posse? » Le Saint donne une double réponse à cette question, la première dans le *sens affirmatif*, et c'est son sentiment personnel exprimé d'après son « système sur la grâce » et d'après son principe sur l'intervention divine par rapport au « choix d'un état de vie », dont nous avons parlé au commencement de ce paragraphe ; la seconde dans un *sens dubitatif*, et c'est la décision du prudent moraliste, qui s'abstient, sur ce point, de vouloir imposer son propre système d'une façon absolue et définitive. « Ceterum nolo in hoc puncto, dit-il avec une modestie qui lui fait honneur, absolutum iudicium proferre : sapientibus illud remitto » ; voilà sa réponse de savant : la chose lui semble discutable. Son opinion personnelle, basée sur son système de la grâce et ses autres principes énoncés plus haut, il la produit également au grand jour, non seulement dans sa Théologie morale, mais encore en beaucoup d'endroits de ses œuvres ascétiques, et même dans ses lettres les plus intimes (1) ; il la défend, il l'appuie de raisons. Le résumé très concis, et, avouons-le, *très solide* de son argumentation est contenu dans ces deux phrases de sa Théologie morale : *a*) « Deus negabit ipsis (scil. vocationem respuen-

(1) Cf. *Correspondance génér.*, I, p. 110, etc.

tibus) auxilia quae in religione eis parata habebat, et quibus destituti, licet auxiliis ordinariis salvari possent, de facto tamen difficulter salutem adipiscentur ». — *b*) « Si alter qui vocato ad religionem dissuadet ingressum vel suadet egressum, etiam sine vi aut fraude, peccat mortaliter (1), quo modo poterit excusari ille ipse qui sibi tale damnum infert? » Donc d'après saint Alphonse (*Avvisi*, p. 360), Dieu s'indigne en quelque sorte contre ceux qui, de propos délibéré, font si peu de cas de la grâce si précieuse de la vocation, et quoiqu'il ne leur refuse pas dans la suite les grâces ordinaires de salut, ni même le moyen de se procurer pour les œuvres plus difficiles le secours de la grâce intrinsèquement efficace, cependant il les privera « des secours abondants et efficaces qui leur étaient réservés en religion ». C'est pourquoi, s'ils se sauvent, ils ne se sauveront *qu'avec peine*. Or n'est-ce pas manquer gravement de charité envers soi-même, n'est-ce pas sans motif et sans raison, par pur caprice, se causer un grave dommage et exposer son âme à un grand danger? Le saint Docteur qui avait tant étudié et scruté le problème du salut, conclut dans un sens affirmatif: il appuie son sentiment sur des autorités sérieuses sans aucun doute, quoiqu'on reproche à Habert, dont il amène aussi le témoignage, un certain penchant vers des opinions rigides (1). D'ailleurs saint Alphonse, je le répète, nous avertit explicitement que c'est une impression personnelle et qu'il abandonne à de plus sages que lui de se prononcer définitivement à ce sujet.

Saint Thomas, il est vrai, ne traite pas cette dernière question; il affirme cependant hautement combien l'action de celui qui empêche quelqu'un d'entrer en religion lui semble coupable. Voici ses paroles, auxquelles saint Alphonse adhère sans restriction, et qui corroborent toute son argumen-

(1) Vermeersch, *De vocatione religiosa et sacerdotali* (p. 24): « In hac severitate potius adhaeret Lessio, videturque praeoccupatus rigidiorum quorumdam placitis, nominatim Habert ».

tation en cette matière : « Si enim aliquis vellet religionem intrare, et immineret opportunitas temporis... graviter peccaret, qui eum ab ingressu religionis prohiberet » (Quodlib. III, q. 5, a. 14 in corp.).

§ 3. Enseignement des auteurs plus récents et du Code.

Nous venons de le constater, ni saint Thomas ni saint Alphonse n'ont jugé à propos de distinguer une vocation générale et spéciale. *L'Ange de l'École* montre que la volonté sérieuse d'entrer en religion vient de Dieu, et s'élève avec énergie contre les délais inutiles et funestes ; le *Docteur très zélé*, lui, a senti le besoin d'insister sur le fait même d'une vocation vraie, surnaturelle, mais déclare qu'il suffit amplement de la vocation ordinaire, commune, sans attraits ni goûts sensibles, sans propension constante ou invitations spéciales divines. Des *auteurs modernes*, d'ailleurs bien intentionnés, ont cru bon d'établir la distinction si connue entre vocation générale et vocation spéciale ; mettant ensuite saint Alphonse en opposition avec saint Thomas, ils ont affirmé que pour le sacerdoce il faut une vocation spéciale, que pour l'état religieux la vocation générale est suffisante. Il semble impossible d'adhérer en tout à cette manière de voir : parce que ces assertions ne sont pas assez justes et que la distinction elle-même est pour le moins discutable, comme le faisait déjà remarquer avec beaucoup d'à-propos le R. P. Vermeersch, S. I. dans son ouvrage : *De religiosis institutis et personis*, I, n. 124 (p. 82).

Voici les *définitions* qu'on se plaît à donner de la vocation générale et spéciale. « Generalem dicunt vocationem, dit le R. P. Vermeersch (*l. c.*), quae fit invitatione universali seu directa ad omnes, quam omnes in Scripturis legere possunt ». — « Specialis dein vocatio, ut iidem volunt scriptores, fit per locutionem singularem, id est ad unum directam. Ita...

interiore, ut plurimum, locutione, Spiritus sanctus animos ad sancta opera intime movet et impellit ». Ce qui est particulier à cette vocation « spéciale » disent les auteurs (1), c'est qu'elle renferme nécessairement cette « propension interne et constante » vers l'état religieux. Or, toute vocation, remarque le R. P. VERMEERSCH, pour être vraie, doit absolument dans un certain sens « esse immediate specialis, id est ex interna gratia excitante et adiuvante ». En effet la grâce, si elle veut inviter quelqu'un à une chose bonne, doit s'adresser à lui et se mettre en relation avec lui. Ce principe est d'une vérité qui saute aux yeux, et nous partageons entièrement l'opinion de l'illustre canoniste. Personne ne niera que le désir, l'idée d'entrer en religion et de tendre à la perfection est un acte bon en soi; il suppose la grâce et par conséquent une action de Dieu sur l'âme individuelle. Notre Seigneur a proposé aux hommes l'observance des conseils évangéliques, c'est vrai; mais cette invitation générale écrite dans nos Saints Livres est, sous un rapport, *lettre morte* pour tous ceux que la grâce ne rend pas attentifs d'une manière ou d'une autre. Comme il s'agit d'un bien surnaturel, celui-ci ne sera atteint par l'homme qu'en vertu d'un acte surnaturel, provoqué par un mouvement de la *grâce en particulier*.

On répond : l'invitation générale de l'Évangile contient déjà la grâce nécessaire. Mais je demanderai à mon tour : Comment ceux qui ne lisent jamais les saintes Écritures, auront-ils cette grâce? Et puis quant aux autres, est-il sûr que cela suffit? Le R. P. HILAIRE BALMÈS écrit, non sans raison (p. 106) : « Tant de chrétiens ont lu, entendu l'invitation générale du Christ à la vie religieuse, et ils n'ont jamais eu un soupçon qu'elle contenait un appel à leur bonne

(1) On peut lire, par exemple, ce que disent PIAT, I, q. 37; PRÜMMER, q. 200; VICTORIUS AB APPELTERN, q. 27; GUIDUS COCCHI, *Commentarium*, IV, 59, etc.

volonté. D'autres, et combien nombreux, ont eu le désir sincère de s'enrôler dans ce saint état et, pour des motifs parfois très involontaires, ont dû rester dans le monde ». — Il est vrai que dans ce dernier cas, la présence d'empêchements ou un défaut d'aptitude, de talent, de santé, etc. démontreraient seulement qu'on n'est pas appelé à tel ou tel institut, ou même à la vie religieuse en général; le désir résulterait cependant d'un appel à une vie plus parfaite (dans le monde), selon l'observation très juste du R. P. CREUSEN (*Religieux et religieuses*, n. 104).

Il n'y a pas lieu de parler d'une vocation générale dans le sens indiqué, parce que tous ne sont pas même « remote », d'une façon éloignée, appelés au service de Dieu dans l'état religieux. La raison en est évidente, puisqu'ils ne pourront jamais entrer dans un « institut approuvé par l'Église ». Or *actuellement* en dehors des formes de vie religieuse reconnues par l'Église, il n'y a pas d'état religieux possible. Il semble enfin, d'après le R. P. VERMEERSCH (*l. c.* n. 125), qu'il faudrait admettre aussi des exceptions à l'universalité de l'appel divin, par rapport à la simple observance des conseils évangéliques, pratiqués « occulte », c'est-à-dire en dehors de l'état religieux, par exemple, dans la solitude, dans un ermitage, dans l'isolement au milieu du monde, etc. « Quaestio, dit-il, huc redit, utrum necne sit in Deo voluntas vi cuius nemini adulto oranti et se praeparanti, idque moraliter ab initio vitae rationalis, negetur gratia utendi consiliis evangelicis ut re ipsi meliore ». Voici son jugement, tel qu'il le motive ensuite en toute brièveté : « Non constat omnes remote vocari ad sectanda consilia evangelica »; et il ajoute sous forme de réflexion ces mots très vrais : « Quis dixerit quotquot in coniugio ad sanctitatem pervenerint, ut exempli causa sanctus Ludovicus rex, ob aliquam suam negligentiam proxima caruisse vocatione »! En effet, tant de saints se sont sanctifiés dans *l'état de mariage*, en remplissant avec une

touchante exactitude et délicatesse de conscience tout ce qu'ils savaient devoir plaire à Dieu, est-il probable que dans la question de la vocation à une vie plus parfaite, ils se soient montrés négligents, insouciants, indifférents?

Par là, nous nous croyons en droit de récuser avec le R. P. Vermeersch ce que certains auteurs, dont nous avons parlé plus haut, appellent « la vocation générale » ; mais avec le même écrivain (n. 124) nous l'entendons et l'admettons dans le sens de « vocation commune ou ordinaire », c'est-à-dire dans le sens où la prenait saint Alphonse.

Par le fait tombe aussi l'autre distinction de la vocation en « *vocation spéciale* », telle qu'on la trouve définie chez ces auteurs. Et en effet, comme toute vraie vocation, nous l'avons montré, doit être particulière, il n'y a pas lieu sous ce rapport de distinguer entre une vocation qui n'est pas faite à quelqu'un en particulier mais à tous, et une vocation qui est faite à chacun en particulier. Reste enfin l'autre élément de la définition, que la vocation spéciale se manifeste par une propension sensible et constante, par des attraits, des voix intérieures et des invitations du Saint Esprit. Mais alors nous aurons affaire à une vocation sortant de l'ordinaire, non ordinaire, non commune, qui d'après l'enseignement manifeste de saint Thomas, de saint Alphonse et du Code, n'est nullement requise pour entrer en religion ou devenir un très bon religieux, un saint comme sainte Thérèse et tant d'autres, auxquels manquait complètement l'extraordinaire dans leur vocation. Citons encore une fois à ce sujet le R. P. Vermeersch: « Speciali dicimus vocatione ornatos qui in istis versentur adiunctis, ea copia illustrationum et motionum moveantur, ut de beneplacito divino dubitare nequeant et nisi fiant religiosi, suasioni divinae quasi aperte obniti videantur ». Evidemment une vocation de ce genre n'est pas commune, n'est pas ordinaire ; nous devrions la désigner simplement sous le nom de vocation en dehors de l'ordinaire, et alors on se

rapprocherait de la terminologie suggérée par la réponse de la Commission Cardinalice au sujet de la vocation sacerdotale : « Condicionem quae ex parte ordinandi debet attendi, quaeque vocatio sacerdotalis appellatur, nequaquam consistere, saltem necessario et *de lege ordinaria*, in interna quadam aspiratione subiecti seu invitamentis Spiritus Sancti » etc. Donc en bonne logique, il y a une vocation qui est donnée et se manifeste d'une manière « ordinaire » (lege ordinaria) ; nous l'appelons avec le R. P. VERMEERSCH : vocation commune ou ordinaire. Saint Thomas, saint Alphonse, Rome dans ses documents officiels (1) disent purement et simplement « vocation, vocation vraie, surnaturelle ». Ensuite il y a aussi une vocation qui se manifeste d'une manière moins commune, qui est « plus qu'ordinaire » (lege non ordinaria) ; par là même elle sort des limites d'une vocation ordinaire, telle que la décrivent saint Thomas et saint Alphonse.

En terminant, demandons-nous encore ce qu'il faut penser de cette assertion du R. P. Prümmer (2) : pour entrer en religion le Code n'exige point de vocation divine spéciale (altum silentium tenet de vocatione divina), mais pour entrer dans les rangs du clergé, pour devenir prêtre, il suppose la nécessité d'une vocation divine spéciale. « E contra, dit-il, pro statu clericali supponit vocationem specialem divinam, ut apparet ex c. 1353 ». — Nous répondons que le Code parle *trois fois* de la vocation au sacerdoce, à savoir, deux fois au canon 1353 et une fois au canon 1357, § 2. Jamais cependant il ne parle de vocation « spéciale », car d'après ce que nous avons dit plus haut, c'est superflu, à moins qu'on ne veuille reprendre la thèse des « attraits et aspirations

(1) Le Code, en parlant de la vocation au sacerdoce, se sert des expressions (c. 1353 et 1357, § 2) « vocatio ecclesiastica, vocatio divina, vocatio » ; les Normae en parlant de la vocation religieuse (n. 56) disent « vera vocatio a supernaturali fine procedens ». — (2) *Manuale iuris canonici*, editio tertia (Herder, 1922), p. 200.

intérieures » rejetée en 1912. Or il serait absurde de présupposer une pareille intention chez le législateur.

Mais pourquoi n'est-il pas fait *mention* dans le Code de la vocation divine à l'état religieux? — Ce n'était pas nécessaire, dirons-nous, car il suffisait d'énumérer les conditions internes et externes requises « ex parte subiecti », pour *affirmer en même temps* la nécessité d'une vocation divine. En effet, nous l'avons montré plus haut, personne ne peut, en matière de perfection, être mû par une droite intention, ni se sentir capable d'assumer les obligations de la vie religieuse sans l'intervention de la grâce divine; il faudra donc remonter à la « vocation divine ». Le R. P. Fanfani, O. P., a très bien rendu, à notre humble avis, cette idée en commentant de la manière suivante cette condition du Code « rectaque intentione moveatur » (c. 538): « Ex quo apparet, déclare-t-il (1), admitti nullumodo posse in religionem : *a*) *qui carent divina vocatione; b*) qui aliud, praeter Deum animaeve salutem, in religione quaerunt, e. g. ut fiant abbates, superiores generales, etc. ». Le Code présuppose donc comme condition interne nécessaire, la vocation divine; autrement il se serait explicitement mis en contradiction avec le paragraphe 56 des *Normae*, publiées officiellement par la S. Congrégation des Évêques et Réguliers, et dont voici la teneur à propos de l'admission dans un institut : « Condiciones sunt : in primis *vera vocatio* a supernaturali fine procedens ». Nous nous refusons à croire que le Code ait voulu supprimer cette première condition énoncée par les Normae; ici le silence n'équivaut en aucune manière à une négation, parce que l'expression « rectaque intentione moveatur, etc. », renferme en elle l'affirmation d'une vocation divine. Par là aussi, la distinction établie par le R. P. Prümmer, au fond, perd sa raison d'être, et nous

(1) *De iure religiosorum ad normam Codicis Iuris Canonici*. Marietti, 920 (n. 150, p. 86).

revenons à l'enseignement naturel et obvie de saint Thomas et de saint Alphonse, enseignement qui se trouve en harmonie parfaite avec la doctrine de l'Église : il faut une vocation (interne) divine pour entrer dans l'état religieux comme pour se vouer au sacerdoce ; dans l'un et l'autre cas, cette vocation est suffisante, si elle est commune et ordinaire, même sans attraits sensibles ; cependant les obligations du sacerdoce, étant en elles-mêmes plus graves que celles du simple religieux, elles réclament généralement une plus grande idonéité de la part du sujet (1).

Echternach. J. B. Raus, C. SS. R.

Note de Théologie morale

Maîtres et élèves.

Il n'est pas rare que les Supérieurs des établissements d'instruction, les professeurs, les surveillants, se demandent s'ils peuvent, dans un but de discipline ou d'éducation, user de tel ou tel moyen, par exemple imposer aux élèves l'aveu de leur faute, faire certaines perquisitions, se communiquer entre eux ce qu'ils ont appris, etc.

Dans le détail des applications, on doit partir de ce principe que le Supérieur de l'institut est le représentant, le *mandataire des parents* ; ceux-ci lui ont délégué leur pouvoir d'éducateurs et il le communique, sous sa responsabilité et dans la mesure fixée par l'usage, aux membres inférieurs du personnel enseignant. Ce pouvoir, notons-le bien, la *patria potestas*, cesse à la majorité de l'enfant. Aussi nous ne considérons dans cette note que des *mineurs*, sauf à dire un mot dans un corollaire final de ceux qui ont vingt et un ans.

Une distinction préalable apporte beaucoup de clarté :

(1) Voyez S. Alphonse, *Praxis Confessarii*, n. 92 et 93. — S. Thomas exprime la même idée dans la Somme théologique, II. II, q. 189, a. I, ad 3.

les relations entre enfants, parents et maîtres appartiennent en règle générale à ce que nous appellerons l'ordre paternel, *ordo paternus* (1), en empruntant la terminologie des auteurs en matière de correction ou de dénonciation. Cet ordre de choses, visant l'éducation, *le bien de l'enfant même*, se distingue essentiellement du régime quasi-judiciaire, *ordo quasi-iudicialis*, où le Supérieur a en vue *le bien commun*, plutôt que la formation ou l'amendement du coupable. C'est la raison pour laquelle nous l'appelons ordre *quasi-judiciaire*, poursuivant dans un cercle restreint un but semblable à celui du for externe, quoiqu'il ne relève point du pouvoir de juridiction, mais bien de la « puissance dominative ». Le Supérieur peut dans des circonstances très graves prendre cette attitude de juge, pour le bien de son établissement. Mais ce cas, relativement *très rare*, ne se vérifie que quand une pénalité grave, surtout l'expulsion définitive pour conduite immorale, est applicable. Dans cette hypothèse, le Supérieur n'agit plus comme mandataire des parents du coupable, mais il défend les intérêts de son collège et des autres jeunes gens confiés à ses soins.

Les usages des différents pays déterminent plus ou moins strictement l'interprétation et l'application de ces principes. Ainsi le consentement des parents à telle ou telle mesure ne pourra se présumer partout avec la même amplitude. De même tel procédé qui paraît odieux ici, ne le sera nullement ailleurs.

* * *

D'après ces remarques préliminaires nous pouvons déjà répondre à la question : les maîtres peuvent-ils exiger des élèves *l'aveu de leurs manquements* à la discipline? *En général*, puisqu'on est bel et bien « in ordine paterno », il

(1) Ce qui ne dépend pas du *fait* d'agir paternellement : régime qu'un bon éducateur s'efforce autant que possible de réaliser.

faut répondre *oui*. L'enfant interrogé n'est pas assimilable à un « accusé » ; il ne peut donc mentir pour échapper à la punition. Il ne le peut pas plus au collège qu'à la maison paternelle. Certains maîtres sont imbus d'idées par trop « modernes ». Ils vont jusqu'à enseigner à des bambins de huit, dix ans qu'ils ne doivent jamais avouer leur faute! N'est-ce pas méconnaître complètement la nature de leur pouvoir, pouvoir éducatif délégué par les parents? N'est-ce pas rendre l'éducation impossible? Qu'adviendra-t-il de l'amour de la vérité, des sentiments de franchise et de confiance qui doivent remplir le cœur de l'enfant vis-à-vis de ses maîtres et de ses parents? S'imagine-t-on ces puissances minuscules sur pied de guerre avec leurs éducateurs? Il va sans dire que les maîtres feront bien de s'abstenir de toute forme odieuse, comme d'extorquer un aveu par des menaces terrifiantes, ou d'exiger que le coupable vienne se déclarer sous peine de punition pour toute la classe. Ils seront éducateurs d'autant plus parfaits et exigeront à meilleur titre la loyauté de la part de leurs élèves, qu'ils savent se passer de ces allures policières et tout obtenir par une persuasion affectueuse.

Si *par exception* un cas relevait de l'ordre quasi-judiciaire (voir plus haut), l'aveu ne pourrait être imposé strictement; il ne serait pas, semble-t-il, obligatoire en conscience. Le Supérieur n'agissant plus en éducateur mais en justicier, les coutumes judiciaires peuvent être admises : le coupable peut en bénéficier et le Supérieur doit s'en accommoder pour solutionner l'affaire. D'ailleurs quand le délinquant se trouve menacé d'une très grave punition, il serait cruel de lui imposer de fournir des armes contre lui-même ; la loi naturelle ne peut exiger cela de lui ; un précepte humain ne peut en général imposer un acte héroïque, moralement au-dessus de la faiblesse commune. Voilà pourquoi, même dans les siècles précédents, de bons auteurs estimaient probable qu'un accusé,

sous le coup d'une peine très grave, pût nier son méfait (1). On peut sans doute, d'après les idées de nos jours, étendre cette raison au cas qui nous occupe, et qui intéresse d'ailleurs gravement la réputation et l'avenir du jeune homme. Vis-à-vis de ses parents non plus, celui-ci n'est pas obligé d'avouer une faute très infamante (GENICOT, *Casus*, p. 195), surtout une faute intime ou solitaire qui ressortit uniquement au for de la confession.

* * *

Quant aux *recherches* et aux *perquisitions*, il est de moindre importance de distinguer entre l'ordre paternel et l'ordre quasi-judiciaire. D'une part le consentement des parents, ou d'autre part la nécessité de défendre le bien commun de l'établissement, rendront licites dans une sage mesure des moyens d'investigation, qui ne pourraient s'employer vis-à-vis de personnes indépendantes. Encore convient-il de s'abstenir autant que possible de moyens odieux. Ainsi imposer à des innocents ou à des complices la *dénonciation* du coupable n'est à approuver que dans un cas extrême; il faudrait d'ailleurs bien inculquer la différence entre une dénonciation faite dans une bonne intention de charité, notamment pour écarter un danger grave menaçant un ou plusieurs élèves, et la délation procédant d'un sentiment de rancune ou d'envie ou

(1) S. ALPHONSE. l. 5. n. 274; LUGO, *De Iuste et Iure*, d. 40. n. 14-15. — Qu'on n'objecte pas : « De nos jours l'accusé peut *toujours* refuser de reconnaître ce qu'on lui reproche; donc l'enfant le peut aussi ». En effet le but différent des deux pouvoirs intéressés, d'une part le bien commun par la peine du coupable, d'autre part l'amendement et l'éducation de celui-ci, ne permet pas cette assimilation. En outre si l'accusé peut maintenant refuser l'aveu, même quand il ne doit craindre qu'une pénalité commune, c'est que les lois modernes, civiles et ecclésiastiques, n'imposent plus l'aveu, à l'encontre de ce qui se pratiquait autrefois, quand la preuve du délit était déjà *semi-plena*. Mais les parents et les maîtres ne l'entendent pas ainsi, du moins dans nos régions... Et à bon droit, et fort heureusement pour l'éducation des enfants!

portant sur une peccadille. Loin d'accueillir ou de favoriser le délateur mal intentionné, que les maîtres le punissent à la place du dénoncé. — Il n'y aura guère de difficulté morale à *interroger* habilement le « prévenu » ou les autres, à *visiter* les chambrettes ou les pupitres. — Mais en principe seule l'autorité supérieure du Collège peut, dans la mesure de la nécessité, lire les *écrits* et les *lettres* (1); les choses ainsi connues par le Supérieur ne peuvent généralement pas se communiquer à d'autres.

* * *

Aussi nous n'admettons pas que les maîtres, Supérieur, Préfet, professeurs et surveillants, puissent toujours librement *communiquer entre eux* toute connaissance acquise au sujet des élèves. Il est inexact que tout ce qui se passe au collège appartienne au domaine public, du moins entre les membres du personnel enseignant. Le 8e Commandement n'est pas abrogé dans leurs conversations. Les enfants aussi ont droit à leur réputation.

Et tout d'abord l'autorité supérieure ne peut évidemment manifester *à ses subordonnés* que ce qui est nécessaire pour que ceux-ci aient l'attention attirée sur tel ou tel détail à surveiller. — Inversement nous n'oserions pas dire que les professeurs ou les surveillants puissent toujours notifier *au Préfet* ou *au Supérieur* tout ce qu'ils ont appris : un élève pourrait s'adresser à eux, surtout s'ils sont prêtres (2), comme

(1) Nous excepterions encore de cette permission, sauf convention explicite, les lettres écrites par les élèves à leurs parents ou inversement. — Mais les parents mêmes peuvent en principe prendre connaissance de la correspondance envoyée ou reçue par leurs enfants *mineurs*. A eux de voir s'il convient toujours de le faire, par exemple si le jeune homme reçoit une lettre de son directeur spirituel. — (2) Ceux qui ne sont pas prêtres feront mieux, en général, de ne pas accepter pareilles confidences; ils dirigeront, autant que possible, le jeune homme vers son confesseur ou vers un autre prêtre.

à des hommes de confiance et demander conseil sous secret; peut-être même, de son propre mouvement, demandera-t-il de se confesser. Il est évident que dans ces cas le bénéficiaire de la confiance du jeune homme est tenu au secret; mais il aura soin d'inculquer à celui-ci ce à quoi il est tenu, par exemple à dénoncer un corrupteur très pernicieux. Ce n'est qu'avec la permission de l'intéressé et d'après les règles du secret confié, ou éventuellement du secret sacramentel, que le maître pourrait prendre lui-même ou faire prendre les mesures voulues. Toutefois ces cas seront assez rares. Dans les circonstances ordinaires la nature de la chose, peu importante en elle-même ou déjà publique, le bien même des élèves, la coordination nécessaire dans les efforts des différents éducateurs rendront presque toujours licite aux maîtres de communiquer aux Supérieurs ce qu'ils ont appris, et à ceux-ci d'en informer les parents (Genicot, *Theol.* I. n. 421). — Mais envers *les autres* membres du personnel enseignant ou des *personnes étrangères*, le secret doit être gardé d'autant plus religieusement, d'après les règles de la morale.

* * *

Quant à ceux qui ont atteint la *majorité*, il faut partir du principe que, leur éducation étant censée achevée, ils sont *sui iuris* (can. 89). Ils ne doivent plus l'obéissance à leurs parents, que pour autant qu'elle est nécessaire au bon ordre de la famille. S'ils demeurent encore dans un collège, mettons une « Pédagogie » à l'Université (1), ils ne sont tenus à obéir

(1) On peut imaginer des cas intermédiaires. Un jeune homme majeur, fréquentant encore un institut d'études moyennes, devra raisonnablement consentir, comme condition d'admission, à ce qu'on use à son endroit, avec la discrétion voulue, des mêmes procédés qu'envers ses condisciples mineurs : le bon ordre du collège peut l'exiger. — Un étudiant mineur, en pension dans une « Pédagogie » d'Université, bénéficie des libertés de ses camarades majeurs, à moins que les parents n'aient délégué explicitement au Supérieur leurs pouvoirs de stricte surveillance.

au Supérieur qu'en vertu de la promesse implicite, contenue dans leur demande d'admission, d'observer le règlement et les coutumes. — Il s'ensuit, semble-t-il, qu'ils pourront, tant vis-à-vis de ce Supérieur que de leurs parents, refuser de s'avouer coupables : cette négation s'expliquera facilement comme « locution conventionnelle », assez intelligible suivant les circonstances. — On ne peut user contre eux de moyens d'investigation contraires aux droits d'une personne « sui iuris », par exemple ouvrir leurs lettres. Toutefois s'ils se comportaient en injustes aggresseurs du bien commun, mettons en semant la corruption, ces procédés violents pourraient se légitimer (Genicot, *Theol.* I. n. 433, 499). Ils ne peuvent raisonnablement trouver mauvais qu'on emploie ces moyens contre eux; donc la justice est sauve : *consentienti non fit iniuria*. — Enfin il va sans dire qu'ils ont plein droit à leur réputation : la communication des choses qui lui sont nuisibles ne s'autorise que suivant les règles strictes du 8e Commandement. J. Salsmans, s. i.

Consultations

I.

Hier, Dimanche 18 novembre, notre *Ordo* diocésain nous a fait célébrer la Dédicace des Basiliques des Saints Pierre et Paul, double majeur. L'*Ordo* X. faisait célébrer le Dimanche. *Quid?* Faut-il considérer cette dédicace particulière (et double majeur) comme une fête du Seigneur? Ou bien notre *Ordo* s'est-il trompé?

Réponse. — Votre *Ordo* ne s'est pas trompé. Il a marqué à bon droit l'office de la dédicace, qui l'emportait sur celui du dimanche. Les nouvelles rubriques du bréviaire romain (1) disent expressément : « *De dominicis minoribus, seu per annum, semper fieri debet officium, nisi occurrat*... quodvis

(1) *Additiones et variationes*, tit. IV, n. 2.

festum novem lectionum Domini... » Or les fêtes de la Dédicace sont *festum Domini* : « *Festum dedicationis* cuiuslibet Ecclesiae *est semper primarium et* Festum Domini » (1). Sans doute ce principe est énoncé dans un titre qui parle exclusivement des fêtes de la dédicace et autres propres à une église particulière, et, par suite, paraît se rapporter dans ce passage à la dédicace d'une église propre, *ratione beneficii* ou *ratione subiectionis*. Il a néanmoins une portée plus générale, comme il est facile de s'en rendre compte en examinant le catalogue des fêtes inséré à la suite des rubriques, avant la table d'occurrence accidentelle. Si dans la liste des fêtes de 1re classe primaire la dédicace de l'église propre et celle de la cathédrale sont marquées après les fêtes de même degré de l'Église universelle en raison du privilège de ces dernières (2), on remarquera qu'ensuite les fêtes de la Dédicace de la Basilique de Latran et celle des Basiliques des Saints Pierre et Paul sont mentionnées, parmi les fêtes de leur rite, au rang des fêtes du Seigneur, immédiatement avant celles de la sainte Vierge (3). Il n'est donc pas douteux que l'office du dimanche devait céder la place à l'office de la dédicace.

II.

Puis je exposer dans mon église la statue de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui m'est offerte par une bienfaitrice?

Réponse. — Le canon 1277 § 2 du Code pose le principe qui régit, dans la discipline actuelle, le Culte à rendre aux bienheureux :

« In album Sanctorum canonice relatis cultus duliae debetur :

(1) Ibid. tit. IX, n. 1. — (2) Festa duplicia primae classis primaria universalis ecclesiae praeferantur cuilibet festo particulari. *Ibid.* tit. II, n 1. — (3) Le rang occupé, dans ce catalogue, par la dédicace de Saint Michel et celle de Notre-Dame des Neiges (Sainte-Marie-Majeure) n'infirme pas notre conclusion, car ces dédicaces sont célébrées à l'ancienne manière par l'office du titulaire et non par l'office de la dédicace : aussi sont-elles considérées, comme fêtes de saint Michel et de la sainte Vierge.

Sancti coli possunt ubique et quovis actu eius generis cultus; *Beati vero non possunt, nisi loco et modo quo Romanus Pontifex concesserit* ».

On peut donc et on doit honorer les bienheureux d'un culte de dulie : mais ce culte est restreint à certains lieux et à des actes déterminés. Cela découle de la nature même de la béatification, qui diffère en effet de la canonisation, comme une permission particulière d'un précepte universel. Par la canonisation, le Pape ordonne à toute l'Église de rendre le culte de dulie au martyr ou au confesseur qu'il inscrit au catalogue des saints; par la béatification, le Pontife Romain *permet* de rendre un culte public dans une ville, un diocèse *ou des lieux déterminés*, au serviteur de Dieu auquel il accorde cet honneur (1).

Deux questions doivent être examinées. Quels sont les actes du culte de dulie qui sont autorisés? en quels lieux sont-ils permis?

La réponse à la première question nous est fournie par plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des Rites. Un décret général défend d'exposer, sans un indult du Saint-Siège, les images des bienheureux dans les églises ou oratoires quelconques, dans ceux surtout où la messe est célébrée (2). Cette prohibition s'étend même aux tableaux votifs et à ceux qui représenteraient les actions du bienheureux ou une scène de sa vie (3). Pour que ces tableaux tombent sous cette défense, il faut qu'ils expriment le culte rendu au bienheureux; il en est ainsi lorsqu'ils sont placés sur un autel, ou quand l'image du bienheureux est ornée des attributs de la sainteté

(1) Permittendo indulgere ut aliqua in civitate vel dioecesi ceterisque definitis locis religioso cultu honoretur aliquis Dei servus confessione vel martyrio conspicuis, qua in re constituitur beatificatio (Bened. XIV, ep. *Beatus Andreas*, 22 febr. 1755, § 21. — (2) S. R. C. *Decretum super cultu Beatis adhuc non canonizatis praestando*, cor. Alex. PP. VII, 27 sept. 1659, 1130 ad 1. — (3) *Ib.*

(auréole ou nimbe) ou de la béatification (rayons). C'est en ce sens qu'une décision de la Sacrée Congrégation des Rites (1) défendit d'exposer sans une permission du Saint-Siège les groupes ou tableaux représentant l'apparition du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie, avec l'image de la sainte, alors seulement béatifiée, prosternée aux pieds du Sauveur.

La permission d'exposer l'image du bienheureux dans une église ne donne pas le droit de la placer au-dessus d'un autel (2). On ne peut, en effet, sans indult, ériger aucun autel en l'honneur d'un bienheureux (3) ; or, placer son image au-dessus de l'autel indiquerait que celui-ci lui est dédié (4).

(1) S. R. C. *Vivarien.*, 12 mai 1877, 3420. Tel est le véritable sens de cette défense, puisqu'un décret général plus récent permet de peindre sur les murs des églises ou dans les verrières les images de personnes qui ne sont ni canonisées ni béatifiées, ou des scènes historiques (ou allégories morales) dans lesquelles elles figurent. S. R. C. *Decretum pro moderando cultu servorum Dei qui nondum ab Apostolica Sede relati sunt inter Beatos.* 14-27 aug. 1894, 2835. Pour saisir la doctrine que consacre cette réponse, il faut remarquer que toutes les images placées dans une église ne sont pas destinées à être l'objet d'un culte, ou à exprimer la vénération envers le sujet qu'elles représentent. De tout temps, de l'antiquité la plus reculée à nos jours, ainsi que le remarque le consulteur dont les conclusions furent adoptées dans ce décret (*Collect. Auth. Decret.* S. R. C. t. IV, n. 401), on a placé dans les églises des peintures représentant des scènes de l'Ancien ou du Nouveau Testament, des allégories morales, des événements historiques de l'Église ou de la vie des Saints, sans parler des tableaux votifs représentant une tempête, un accident ou une maladie auxquels le donateur a échappé à la suite d'un vœu. Ces images, sauf les tableaux votifs, ont pour but l'ornementation de l'édifice, ou l'instruction des fidèles, plutôt que le culte : « *Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent.* (S. Gregor. Magn., *Epist. ad Serenum, episc. Massil.*). Il suffit que ces peintures ne soient pas inconvenantes. — (2) S. R. C. cit. *Decret.* 1130 ad 2. — (3) *Ib.* ad 3. A fortiori une église. S. R. C. *S. Thom. de Meliapor*, 23 januar. 1740, 2353. — (4) Il n'y a aucune loi qui prescrive de placer une statue ou tableau de saint au-dessus de l'autel : mais, s'il y a une image, elle doit représenter le saint titulaire de l'autel, S. R. C. *Congr. Missionis*, 27 aug. 1836, 2752 ad 5 ; 11 mart. 1737, 2762 ; *Congr. Miss. Imm. Cord. B. M. V.*, 6 dec. 1902 ad 2.

L'autorisation d'ériger un autel au bienheureux ne donne pas le droit de faire sa fête liturgique, de réciter son office et de célébrer sa messe (1) : mais, par contre, l'indult autorisant la messe et l'office dans une église donne le droit d'exposer son image ou sa statue sur l'autel (2).

Il est encore interdit d'ajouter le suffrage des bienheureux à l'office divin, même dans les oratoires privés (3), ou de les invoquer dans des prières publiques, qui n'auraient pas été autorisées et approuvées par le Saint-Siège (4). Leurs reliques ne peuvent être portées en procession, même là où leur culte est autorisé (5) : mais il est permis de les exposer dans les églises auxquelles l'office et la célébration de la messe des bienheureux ont été accordés (6).

La possession de reliques d'un bienheureux ne donnerait donc pas à elle seule le droit de les exposer sans un indult du Saint-Siège (7), car lui seul peut étendre à un autre lieu le culte public du bienheureux (8). Mais la possession des reliques serait, croyons-nous, une raison suffisante pour solliciter l'extension.

Ceci nous amène à examiner la deuxième question : en quel lieu le culte de la bienheureuse Thérèse de l'Enfant-Jésus a-t-il été autorisé ? La réponse nous est donnée par le bref de Béatification (9). L'office et la messe sont accordés au diocèse de Bayeux et Lisieux et aux églises et oratoires de l'Ordre des Carmes déchaussés.

Cette concession donne, comme nous l'avons vu, le droit d'exposer les reliques et les statues de la bienheureuse dans

(1) S. R. C. cit. *Decret.* 1130 ad 3, 5 et 7. — (2) S. R. C. *Declaratio decreti super cultu Beatis non canonizatis praestando*, 17 apr. 1660, 1156 ad 1. — (3) S. R. C. in cit. *Decr.* 1130 ad 9. — (4) *Ib.* ad 10. — (5) *Ib.* ad 11. Ce point est expressément rappelé dans le bref de Béatification de la Bse Thérèse de l'Enfant-Jésus (*A. A. S.* t. xv, 1923, p. 206). — (6) S. R. C. in cit. *Declarat.* 1156 ad 4. — (7) Can. 1287 § 3. — (8) S. R. C. in cit. *Decret.* 1130 ad 4. — (9) Bref *Quod Ioannes*, du 29 avril 1923 (*A. A. S.* t. xv, 1923, p. 206).

le diocèse de Bayeux, et partout ailleurs dans les églises et oratoires des Carmes et Carmélites déchaussés seulement. Par conséquent on ne peut les exposer en d'autre lieux sans autorisation spéciale du Saint-Siège.

Les Ordinaires ont le devoir de veiller à l'observation des canons et des décrets du Saint-Siège sur ce point (1) et peuvent dans ce but visiter les églises exemptes (2), et faire enlever d'autorité les images et statues des bienheureux exposées sans l'autorisation du Saint-Siège (3). R. A. TRILHE.

Acte du Saint-Siège

S. PÉNITENCERIE

Prière au Christ, Roi universel. On nous communique une prière indulgenciée au Christ, Roi universel, actuellement répandue en France et en Belgique, dont voici le texte :

« O Christ Jésus, je Vous reconnais pour Roi universel. Tout ce qui a été fait, a été créé POUR Vous. Exercez sur moi tous vos droits.

Je renouvelle mes promesses du baptême, en renonçant à Satan, à ses pompes et à ses œuvres et je promets de vivre en bon chrétien. Et tout particulièrement je m'engage à faire triompher selon mes moyens les droits de Dieu et de votre Église.

Divin Cœur de Jésus, je vous offre mes pauvres actions pour obtenir que tous les cœurs reconnaissent votre Royauté sacrée, et que, ainsi, le Règne de votre paix s'établisse dans l'univers entier. Ainsi soit-il » (4).

Au sujet de l'indulgence attachée à cette prière des doutes se sont élevés. En effet, sur certains feuillets de propagande, le texte est suivi de ces mots : « Ind. plénière une fois par jour. Aux conditions ordinaires (confession, communion) ». Un autre feuillet, approuvé d'ailleurs par l'ordinaire, porte seulement : « Ind. plénière une fois par jour ». Au verso : « Il est remarquable que cette indulgence plénière puisse être gagnée sans la réception des Sacre-

(1) Can. 1261 § 1. S. R. C. in cit. *Decret.* 1130. — (2) Can. 1261 § 2. — (3) S. R. C. *Decretum de imaginibus Beatorum publicae venerationi expositis*, 24 jul. 1915 (*A. A. S.*, t. VII, 1915, p. 389). — (4) Prix *franco* : le cent. 0 fr. 90 ; le mille, 6 fr. Madame la Directrice, 177, rue Solférino, Lille.

ments. L'état de grâce et la détestation de tout péché suffisent donc pour le gain de la précieuse indulgence attachée à la récitation de cette prière ». Les deux feuillets portent la mention: S. Pénitencerie, 21 février 1923.

On chercherait vainement ce décret aux *A. A. S.* mais la S. Pénitencerie n'y insère pas toutes les indulgences qu'elle concède. Un collaborateur de la *N. R. Th.*, établi à Rome, a eu l'obligeance de prendre des informations dont voici le résultat : La concession d'indulgence est authentique. Le rescrit du 21 février 1923 porte « semel in die *suetis sub condicionibus* lucrandam ».

A la demande que l'indulgence pût être gagnée chaque jour, moyennant la communion mensuelle, on a répondu : *non expedire* (16 sept. 1923). Donc la communion et la confession sont exigées. J. C., s. I.

Bibliographie

Pierre Charles s. I. **La Robe sans couture.** Un essai de luthéranisme catholique. La Haute-Église allemande (1918-1923). *(Museum Lessianum).* Bruges, Beyaert, 1923 (23 × 15 cm.), 187 pp. Prix : 8 fr.

Voici un petit volume plein d'idées suggestives sur un sujet très neuf. Il s'agit d'un mouvement de réaction contre le rationalisme critique qui a envahi depuis longtemps et presque submergé le protestantisme allemand. Les chefs de ce mouvement veulent retrouver un peu de religion véritable qui puisse à la fois consoler les âmes et les affermir en leur fournissant des principes certains de conduite. Ils sont amenés par là à se rattacher plus étroitement à l'antiquité chrétienne, et à réhabiliter bien des éléments de l'ancienne foi que la Réforme avait condamnés. Ils se rapprochent ainsi du catholicisme ; ils n'hésitent même pas à se proclamer catholiques, et toutefois entendent bien rester luthériens.

L'auteur n'a pas de peine à montrer ce qu'il y a d'inconséquent dans cette attitude. Mais il n'a garde de triompher de ces insuffisances. Il se montre au contraire plein de sympathie et d'encouragements pour ces âmes souffrantes, qui cherchent à tâtons, mais sincèrement, la vérité.

Pour les catholiques toute cette histoire est d'un vif intérêt. Rien de plus émouvant que de voir ces pauvres égarés retrouver péniblement, et savourer, avec quelle douceur ! quelques-unes de ces merveilles du catholicisme au milieu desquelles nous vivons, et dont l'accoutumance nous fait parfois oublier un peu le prix : le bréviaire, le cycle liturgique, l'usage des retraites, etc.

Discutant les préjugés qui restent encore à ces chercheurs de bonne

volonté, l'auteur dénonce avec raison l'illusion fréquente des protestants, toujours portés à s'imaginer que chez nous les fidèles se sentent tyrannisés par l'autorité religieuse. Il a de fort belles pages sur la liberté laissée dans l'Église aux formes les plus diverses de la piété, et il y oppose avec raison l'étroitesse du protestantisme.

Quel sera l'avenir de la *Hochkirche*? L'auteur s'abstient prudemment de rien affirmer d'absolu à cet égard. Mais en tout cas il ne saurait y avoir inconvénient pour les catholiques à montrer de la sympathie à des âmes loyales. Nous pouvons nous instruire aussi au spectacle de ces recherches angoissées de certitude religieuse. N'y gagnerions-nous que d'apprendre à estimer davantage les richesses que nous possédons, le profit serait loin d'être négligeable. E. Neyron, s. i.

J. Maréchal, s. i. **Le Point de départ de la métaphysique.** — Cahier II. **Le Conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la Philosophie moderne, avant Kant.** Cahier III. **La Critique de Kant.** (Museum Lessianum. Section philosophique). Bruges, Charles Beyaert, 1923. (23 × 15 cm), 189, 239 pp. Prix : 12 fr.

Nous avons signalé ici même (*N. R. Th.* 1923, p. 165) l'ouvrage si remarquable du R. P. M. C'est, nous l'avons dit, l'originalité, et, pour une part, l'intérêt de ces cahiers, qu'ils ne posent pas la question dans l'abstrait, mais la font vivre dans les grands systèmes à travers lesquels l'esprit humain, depuis les origines de la philosophie, en a cherché la solution. Le lecteur qui voudra connaître la pensée contemporaine sur ce point caractéristique et vital, ainsi que les philosophies qui l'ont préparée, tout particulièrement le système de Kant, ne trouvera pas de guide plus précis et plus sûr que le R. P. M. Il est malheureusement impossible d'analyser en quelques lignes ces cahiers et d'en faire deviner l'extrême richesse de contenu.

Le R. P. M. nous annonce la publication anticipée et prochaine du cahier V, consacré à S. Thomas. Ce cahier nous apportera les solutions que les précédents amorçaient. Averti, comme il l'est, des systèmes modernes et contemporains, le R. P. M. parviendra sans doute à réaliser le grand désir de tous les amis de la philosophie thomiste, c'est-à-dire, à dégager et à pousser à bout les grands principes de cette philosophie, qui lui permettront d'étreindre sans peine tous les termes d'un problème, posé depuis, et d'en fournir la solution fondamentale. S'il y réussit, le R. P. M. aura bien fait voir pourquoi l'Église nous ramène avec tant d'insistance à S. Thomas. P. C. B. s. i.

Abbé Verhelst. **Précis de dogmatique**, ouvrage destiné à l'enseignement secondaire, Bruxelles, Dewit (12 × 19 cm) 338 pp.

Le lecteur sera étonné du nombre de renseignements doctrinaux qu'il trouvera dans ce livre, charmé aussi de la présentation typographique bien claire du texte. Le plan est celui des traités de dogme. Sur chaque point de doctrine on trouve les principales propositions, avec leur note théologique, l'indication brève des preuves ou de concises explications.

Évidemment, dans un si vaste plan, quelques points ont été moins parfaitement traités, pour lesquels des retouches sont à désirer.

Ne serait-il pas bon par exemple, en parlant de l'Adoptianisme, de joindre à l'indication « antérieurs à Arius », (ce qui est très exact : Théodote, Paul de Samosate), une autre date, le IX^me^ Siècle (Élipand de Tolède et Félix d'Urgel)? La formule suivante pour exprimer l'effet de l'inspiration : les livres saints « sont censés avoir Dieu pour auteur » (p. 31), est-elle heureuse? Etre censé signifie si souvent, dans le langage ordinaire, passer pour. « La foi a pour objet formel Dieu connu par analogie, la vision béatifique Dieu connu tel qu'il est en lui même » (p. 127). La formule distingue-t-elle assez la foi de la raison naturelle, et ne met-elle pas trop de distance entre la foi et la vision? etc.

Ce sont là quelques points qu'il est aisé de revoir avant de se servir du livre. Ils n'enlèvent pas à l'ouvrage sa réelle valeur. Il est à souhaiter que ce petit précis entre dans la bibliothèque des chrétiens qui veulent retrouver un résumé de leurs cours de religion, bref et clair. Il est appelé aussi, pensons-nous, à rendre bien service aux prêtres eux-mêmes. On cherche parfois à se fixer dans ses grandes lignes un traité théologique, à vérifier un point de doctrine. On trouvera cela dans le précis de M. l'Abbé Verhelst.

E. Mersch, s. I.

J. Stufler, s. I. **Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo Operante** in omni operatione naturae creatae, praesertim liberi arbitrii. (Innsbruck, Buchdruckerei Tyrolia). xx-423 pp.

N'est-il pas pour le moins singulier qu'un Docteur aussi abondant, et du reste d'une précision aussi constante et admirable, que l'Ange de l'École, puisse prêter à des revendications *in utramque partem* sur tant de points, et des points capitaux?

Quelle est au juste, dans la pensée du saint Docteur, la part d'influence qui revient à Dieu dans les opérations des êtres créés, irrationnels ou doués de raison? Plus particulièrement, sous ces axiomes qui, dans la Somme et ailleurs, reviennent en perpétuels refrains : — que Dieu « meut » nos libres volontés, que nos volontés seraient incapables d'agir si Dieu tout d'abord ne les « appliquait *ad agendum* » — quelle philosophie du

mouvement et de la motion se dérobe et nous fuit..? Dans ces axiomes, à en croire Bañez et Alvarez, nous avons la prémotion physique, quasiment toute claire. Contre pareil littéralisme d'interprétation, les Molinistes se récrient au nom de la liberté.

Il semble bien, après l'étude si impartiale, si fouillée, si sainement critique du P. Stufler, que ni Thomistes, ni même Molinistes, n'ont jamais pressenti, fût-ce de loin, la doctrine intégrale du S. Docteur, sa pensée de derrière la tête. C'est à Durand — un audacieux ! — à Durand le bafoué des deux écoles, qu'il faut aller demander S. Thomas.

Bref, S. Thomas ne serait pas du tout, comme on l'assumait couramment, partisan de la nécessité, pour l'action (même intellectuelle, même volitive, même surnaturelle) de la créature, d'une immixtion personnelle de Dieu ; d'un concours, je veux dire, immédiat, spécial, répété *toties quoties*. La « motion » que Dieu imprime à tout être créé — pierre, plante, puissances sensitives, intelligence, volonté, — elle serait tout un, selon S. Thomas, avec leurs natures mêmes, qu'ils tiennent de Lui. Et Dieu, selon S. Thomas bien compris, « applique » ses créatures « *ad agendum* », chaque fois que, par un intermédiaire créé, il lève tel obstacle qui les retenait d'agir, ou présente aux forces vives déposées dans leurs natures un objet approprié. Au reste, tout effet procédant de la créature possède réellement l'*être*, c'est-à-dire, ce qui est le plus propre à Dieu ; seulement il faut, par un effort métaphysique, dédoubler cet être : son être *spécifique*, produit par la créature en vertu immédiate de ses forces dites naturelles, mais d'origine toute divine ; et son être *universel*, lequel relève de Dieu seul. Encore cet être universel est-il justement attribuable à la créature en un sens : en ce sens que le terme concret produit, le composé — qui seul jouit de l'existence, — est véritablement atteint par elle dans ses caractères spécifiques, comme nous l'avons dit.

Il est impossible de donner, dans les limites qui conviennent à une recension, une idée même affaiblie de la majestueuse unité et simplicité avec lesquelles ces principes s'appliquent aux opérations, naturelles et surnaturelles, de l'intellect et de la volonté. Cette application détaillée, minutieuse — avec S. Thomas pour perpétuel témoin et patron — c'est l'objet des livres II et III du chef-d'œuvre de pénétrante critique qu'a élaboré le professeur d'Innsbruck. Le livre est enrichi d'un *index systématique* très développé et d'un *index locorum S. Thomae*.

A. Grignard, s. i.

De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda, Auctore Dre Iosepho Slipyj. — Extractum e « Bohoslovia » t. I, (1923), 29 pp.

Cet article, chapitre d'une thèse qui valut à son auteur le degré de magister aggregatus Universitati Gregorianae, a pour but d'élucider la

question « ardua et difficilis » : Comment concevoir la dualité des personnes du Père et du Fils dans son rapport à l'acte de spiration? L'histoire des réponses apportées au problème par S. Augustin, par les grands docteurs de la scolastique et par les maîtres de la théologie post-tridentine, retracée avec une érudition précise et serrée, prépare la solution qu'indique M. S. en s'inspirant de la Somme théologique. L'acte spirateur est attribué au Père et au Fils mais on ne peut pour autant y introduire aucune distinction ou division. « Theologi qui in principio (spirationis) dualitatem personarum se invicem respicientium statuunt, Spiritus Sancti processionem non ut puram relationem sed per modum producti a duobus concipere videntur ». La distinction entre les personnes ne peut être considérée que comme une condition antécédente, l'amour étant précédé d'intellection qui, en Dieu, comporte la génération du Verbe substantiel.

Les qualités de l'extrait font bien augurer de la valeur de la thèse complète que M. S. se propose de publier. L. L.

P. Théodore de Saint-Joseph, des Carmes Déchaussés. **Les Ascensions de l'Ame** dans la Bienheureuse Sœur **Thérèse de l'Enfant-Jésus**, religieuse carmélite. Essai honoré d'une lettre de S. E. le Card. Mercier, arch. de Malines. Bruges, Beyaert, 1923, (11 × 18 cm), VIII-96 pp.

Le R. P. s'est proposé d'étudier l'oraison de la nouvelle Bienheureuse : « il nous paraît difficile de mettre en doute que la Bienheureuse... ait atteint le faîte sublime de l'union transformante en Dieu » (p. 3). Après avoir décrit son oraison et sa contemplation *acquises*, il nous montre la petite Thérèse passant par la nuit passive des sens et celle de l'esprit et enfin il analyse avec infiniment de respect et beaucoup de sagesse sa contemplation *infuse* ou passive. Il prend naturellement et avec raison pour guides les grands mystiques, si sûrs et si profonds, de l'Ordre des Carmes : surtout saint Jean de la Croix et sainte Thérèse. Le lecteur s'étonnera seulement de voir parmi les autorités en mystique le nom de M. Maritain (p. 2, 26). Cet essai nous semble excellent et de nature a faire du bien. Il était, en particulier, nécessaire de montrer que la petite sainte toujours si souriante a passé par de rudes épreuves intérieures et qu'elle fut marquée du sceau de la croix. Citons en terminant une phrase qui résume admirablement la vie mystique de l'aimable sainte : « la voie d'oraison caractéristique de la Bienheureuse fut une oraison de *sublime simplicité et de silence* qui alla *se perfectionnant toujours...* » E. H.

J. Gauderon, Eudiste, doct. en théol. **Le Sacré-Cœur de Jésus**, principe de toute la vie spirituelle d'après le B^x Jean Eudes. Paris, Lethielleux, (11 × 18 cm), 171 pp. Prix : 1 frs.

Le titre de ce livre en indique très exactement le contenu. C'est déjà un mérite, à notre époque où l'on affecte les titres ronflants et vagues, qui laissent à peine deviner le dessein de l'auteur. Le P. Gauderon se propose donc de montrer, « à la lumière des documents, que le Bienheureux Eudes considérait déjà, et d'une façon extrêmement précise, [le Sacré-Cœur] comme le principe de toute vie spirituelle » (p. 5).

Les points étudiés sont : « le Sacré-Cœur et la grâce ; — le Sacré Cœur et les vertus ; — le Sacré-Cœur et le péché ; — le Sacré-Cœur supplément divin ; — le Sacré-Cœur et l'Eucharistie ; — le Sacré-Cœur et l'Église militante ; le Sacré-Cœur et la gloire. Le lecteur trouvera peut-être que le livre a un peu les allures d'une thèse ou d'un commentaire. Mais il sera dédommagé par la solidité de la doctrine. E. H.

Dom A. Vonnier, o. s. b, Abbé de Buckfast. **L'esprit chrétien**, traduit de l'anglais par J. Reymond. Avignon, Aubanel. 1923, (19 × 12 cm), 216 pp.

Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, ne *donne* pas seulement la vie, Il *est* la vie ; Il ne rachète pas seulement par ses mérites, Il *est* rédemption par toute sa Personne, subsistant en deux natures. C'est là un double aspect, également vrai, du mystère de l'Incarnation. L'esprit chrétien suppose, pour être achevé, que le disciple du Christ comprenne par Lui et en Lui Dieu et le monde, qu'il s'élève ainsi au-dessus d'une conception religieuse vraie, mais incomplète, fort peu distincte de l'esprit religieux, tel qu'il existait dans l'Ancien Testament. Parce que Saint Paul est peut-être le modèle le plus achevé de cet esprit chrétien *particulier*, c'est à la lumière de ses écrits et de ses exemples que Dom Vonnier explique avec une puissante originalité, ce qu'est pour l'esprit vraiment chrétien l'égalité entre les hommes, la vie éternelle, la mort, le jugement universel, l'Eucharistie et l'Église. Si les débuts sont d'une lecture difficile, la plus grande partie de l'ouvrage sera pour beaucoup de chrétiens une vraie révélation.

J. Creusen, s. i.

G. Nillot, vicaire général de Versailles. **Connaître, aimer, servir la Très Sainte Vierge.** Paris, Téqui, 1923, (11 × 17 cm), 248 pp. Prix : 5 fr.

L'auteur de ce « *Mois de Marie* » a parfaitement compris et bien exprimé que la dévotion à la T. S. V. « tient à la substance même de la religion ». Aussi comme notre religion, la dévotion édifiée en ces pages prétend s'emparer de l'homme tout entier, de l'intelligence qui connaîtra Marie et de la volonté qui aimera et servira amoureusement ; elle veut aussi imprégner la vie tout entière ; s'exprimer non seulement par des manifestations extérieure nécessaires cependant, mais par l'abnégation chrétienne à l'imitation de Marie.

Un choix judicieux a parsemé ces pages de textes des saints et des Pères de l'Église.

Regrettons cependant que la doctrine de la dévotion à la T. S. Vierge ne soit pas exposée en des termes plus précis et que les histoires qui illustrent le livre ne soient reliées à la doctrine que par un fil extrêmement ténu. Hâtons-nous de dire à son éloge que l'auteur fut soucieux de n'avancer que des traits strictement historiques.

Est-ce oubli, est-ce inadvertance? Aucune note n'avertit le lecteur que des passages assez considérables (pp. 90, 195, 196, 203, 204) ont été transcrits textuellement des « Méditations sur la Sainte Vierge » du P. A. Vermeersch, s. I. (pp. 248, 238, 240, 244, 236). J. J. L.

Sommaire de la Doctrine Catholique, par l'Auteur des Paillettes d'or. 2 vol. (11 × 15 cm) 1er vol. Apôtres; les Commandements. XIV-549 pp. 9 frs. — 2e volume : Les Sacrements. XVI-367 pp. 6 frs.

Après la lecture du *Sommaire* de la Doctrine Catholique, on ne peut que souhaiter, pour ce livre substantiel, la plus large diffusion. Chef-d'œuvre de concision et de richesse théologique, il mérite d'être lu, relu, médité même par tout chrétien désireux d'acquérir de la Religion une connaissance exacte et profonde. C'est une petite « Somme » dont on a pu dire sans exagération : Tout y est. Aussi devrait-il figurer dans la bibliothèque des prêtres. Il ne demande qu'une petite place. — Mais il paierait largement l'hospitalité qu'on lui accorderait, par de nombreux et d'inappréciables services. Il offre, au jeune prêtre, mieux que dans les meilleurs sermonnaires où il risque tant de perdre son originalité et sa personnalité, un trésor inépuisable de matières à prédication. Nous voudrions également voir cet ouvrage dans les familles chrétiennes. Dans les doutes qui peuvent surgir, sur des points de doctrine, on aurait un maître sûr chez qui l'on pourrait se renseigner, et les parents qui ont une part importante dans l'éducation de leurs enfants, y trouveraient, en un langage clair et à la portée de tous, les précisions nécessaires.

Ad. Muller, s. I.

Janin, P., des Augustins de l'Assomption. — **Les Églises orientales et les rites orientaux**, avec 48 illustrations et 9 cartes. — Paris, Bonne Presse, 1922. (21 × 13 cm), VIII-720 pp.

Les Églises orientales : nom assez vague par lequel on désigne des groupements religieux très divers par leurs rites et leur discipline, mais que rattache entre eux une foi commune. — L'Église orientale est divisée par le schisme en deux Églises, l'Église unie et l'Église dite orthodoxe. Leur

organisation intérieure est pour le monde occidental, et même, en grande partie, pour notre clergé, un mystère. Si de multiples raisons expliquent, et même excusent, cette ignorance, il est plus que jamais souhaitable de la voir diminuer, sinon disparaître. L'écroulement du régime tsariste, l'exode provoqué par la tyrannie soviétique motivent des espoirs de rapprochement qui ne peuvent laisser indifférent aucun catholique instruit, encore moins des prêtres. Ces circonstances donnent au livre du P. Janin un intérêt tout particulier.

Après une brève introduction historique sur les origines du schisme et la formation des églises orientales, l'auteur expose leur organisation et leur discipline d'après les six rites principaux aujourd'hui en vigueur, à savoir les rites byzantin, arménien, syrien, chaldéen, maronite, copte. Dans chacun de ces rites existent des groupements, déterminés par la nationalité des fidèles. Il n'est pas facile de fixer le droit qui les régit, droit en partie coutumier et souvent fort mal connu du clergé oriental lui-même. Mais le P. Janin a été aidé par quelques confrères, missionnaires dans les différentes parties de l'Orient chrétien. Aussi a-t-il pu réunir dans ce fort volume une somme vraiment considérable de renseignements très précis, fort intéressants et qu'on peut croire très exacts. Quarante-huit gravures et neuf cartes complètent et illustrent le texte.

Tout en admirant la splendeur de la liturgie orientale, le lecteur latin ne sera pris d'aucun sentiment d'envie à l'égard de ses frères d'Orient : notre liturgie, plus conforme au caractère des Occidentaux par sa plus grande simplicité, possède à nos yeux l'immense avantage de l'unité. Par l'unité de sa langue et de ses formes, elle donne le sentiment très vif de l'unité des cœurs, que ne doivent diviser ni la langue, ni la race, ni la nationalité. Une autre conclusion se dégage de la lecture de ces pages : l'incomparable force morale assurée au clergé par le célibat volontaire et perpétuel. Deux grandes leçons très utiles à méditer, même en Occident.

J. Creusen, S. I.

Joseph Burnichon S. I. **La Compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle.** Tome 4e : (1860-1880), avec le portrait en héliogravure du R. P. Olivaint. — Paris, Beauchesne, 1923. In-8°, 706 pages.

C'est par une belle figure de martyr que débute ce 4e volume de l'« Histoire d'un Siècle ». Le visage calme, austère et souriant à la fois d'un des Jésuites victimes de la Commune, est, au seuil du livre, le symbole parlant des événements que le Père Burnichon nous raconte dans des pages souvent émouvantes et tragiques, toujours châtiées et faciles.

Entre 1860 et 1880, en effet, l'histoire de France continue à vivre les jours mouvementés de son 19e siècle; et de ces vingt années, les deux périodes, fin du second Empire et débuts de la troisième République, ont

eu sur la vie de l'Église, et en particulier sur celle de la Compagnie de Jésus, de douloureux contre-coups. La première s'achève pour les Jésuites français avec les soulèvements populaires de 1870 et les sanglantes boucheries de la Commune ; la seconde, après de longues angoisses, aboutit en 1880 aux odieux crochetages des 37 maisons de la Compagnie.

Or, tandis qu'on les observe bousculés sans cesse par les bouleversements de la politique et le persévérant acharnement de l'anticléricalisme, les Jésuites sont au travail et, le plus souvent dans le secret, poursuivent leurs tâches traditionnelles. Elles prouvent une activité en éveil dans les domaines les plus variés. Tous les apostolats, depuis l'aumônerie des armées, qu'on pense à leur confier officiellement, jusqu'au labeur astreignant des collèges, qui en 29 établissements accueilleront près de 11.000 élèves, sollicitent et absorbent l'effort des fils de saint Ignace. Des villes et des campagnes, comme des missions étrangères, les appels s'adressent nombreux à leur zèle ; il a beau multiplier les initiatives : malgré des effectifs doublés en 25 ans, plus d'une fois, hélas! il fallut répondre : *Hominem non habeo*. En même temps, des œuvres durables se constituent : l'Apostolat de la Prière, le Messager du Sacré Cœur, les Études ; des mouvements s'inaugurent, qui plus tard seront couronnés de succès : telle la vigoureuse campagne pour la communion, entreprise dès lors par le Père Léonard Cros. Ainsi, au sein des agitations bruyantes de la vie publique, toute une floraison d'œuvres s'épanouit et, dans un sol aussi mouvementé, réussit à jeter de profondes racines.

Plus encore d'ailleurs que la politique du pays, l'évolution des idées philosophiques et surtout la marche de l'Église font sentir leur influence à l'intérieur de la Compagnie. Ontologisme, Traditionnalisme, Gallicanisme, autant de terrains de controverses, où le Jésuite est amené à prendre parti, autant de conflits parfois, divisant les esprits au dedans, quand ils n'entraînent pas des batailles au dehors. Ici encore un ample travail de défrichement a été exécuté par l'historien de la Compagnie de Jésus en France. D'un regard averti, il a repéré les avenues compliquées de la pensée religieuse durant ces vingt années qui encadrent le Concile du Vatican et, judicieusement, son impartialité a su y discerner les fautes de détails comme les erreurs de tendances.

Voilà qui justifie pleinement l'expression de Monsieur Georges Goyau dans un récent article où il appelait l'ouvrage du Père Burnichon : un monument d'histoire. Voilà qui explique le choix, si honorable pour le Père Burnichon, de l'Académie française attribuant le Prix Halphen à l'« Histoire d'un Siècle ». Voilà qui nous autorise à recommander aux lecteurs, curieux d'histoire religieuse, ces pages si attachantes, où ils trouveront à chaque instant, sur les œuvres et les hommes, les leçons salutaires d'un passé qui en est riche.

René Carpentier, S. I.

Publications nouvelles

Bossuet. **Méditations sur l'Évangile**, manuel classique de la religion à l'usage du clergé et des fidèles, des paroisses, des familles et des maisons d'éducation, pour la persévérance chrétienne. Tournai, Desclée, (13×8 cm), 906 pp. Prix à partir de 7,50 fr. suivant les reliures. « Procurer une large diffusion de ouvrage magistral, en offrant au public une édition pratique et commode, élégante et à un prix relativement réduit, tel est le but que l'on s'est proposé ». Cette édition, à la fois artistique et populaire, répond parfaitement au but que se sont assigné les éditeurs. Nous souhaitons vivement qu'elle trouve auprès des personnes pieuses l'accueil qu'elle mérite. E. H.

Mgr Henri-Laurent Janssens, évêque titulaire de Bethsaïde. **Peut-on être à la fois chrétien et théosophe?** Conférence donnée au Grand Hôtel du Cap à Antibes, le 9 avril 1923. Paris, Téqui, (11 × 8 cm). 54 pp.

Al. Moretti. **Caeremoniale solemnium functionum Hebdomadis Maioris**, pro clero universo pontificalium privilegiis non insignito, iuxta ritum romanum synoptica forma redactum. Taurini, Marietti, 1923 (10 × 17cm), 161 pp. Prix : 18 lires.

Excellent à tous points de vue.

Almanach du propagateur des trois Ave maria 1924. Blois, France. Intéressant, varié, nombreuses illustrations. Prix : 0,75 fr.

Le Petit Almanach des trois Ave maria pour les enfants. Lecture agréable, histoires pleines d'intérêt. Prix : 0,50 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Ét. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Le Catholicisme religion d'esprit et religion d'autorité

Le christianisme est une religion d'autorité et une religion d'esprit. Il n'est une religion d'esprit qu'en étant une religion d'autorité. Parce qu'il réalise ces deux titres, il est la vraie religion du Christ. Ces trois importantes vérités méritent quelques développements (1).

I

Les protestants libéraux, les modernistes et nombre de rationalistes soutiennent que le christianisme est exclusivement une religion d'esprit. — Jésus, disent-ils, parle fréquemment du *royaume de Dieu* ou *des cieux :* la première de ces expressions revient plus de cinquante fois dans les évangiles de saint Marc et de saint Luc. Mais Jésus n'a pas songé à établir un royaume de Dieu extérieur, visible et social, une Église hiérarchique. « Il ne pouvait même la prévoir (cette Église), pour la bonne raison qu'il croyait venir aux derniers jours du monde et que tout ce développement historique du christianisme restait en dehors de son horizon de Messie (2) ».

Jésus avait la pensée de fonder un royaume divin seulement intérieur, spirituel et individuel. Il s'efforça de l'im-

(1) Dans le numéro de janvier 1923, la *Nouvelle Revue Théologique* contient un article du Révérend Père M Claeys-Boúúaert, s. i., intitulé : *La Religion catholique en esprit et en vérité.* Les pages qui vont suivre étudient la religion catholique à un point de vue différent. Elles ne feront pas double emploi avec l'excellent travail que nous venons de rappeler. — (2) Il n'a pas été dans la pensée du Christ de constituer l'Église comme une société destinée à durer sur la terre une longue série de siècles; au contraire, dans la pensée du Christ, le royaume du ciel et la fin du monde étaient également imminents. (Décret du S. Office *Lamentabili*, propos. 52, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, 11e édit., n° 2052.)

planter dans l'âme de ses auditeurs et de ses concitoyens. A cette fin, il leur prescrivit le renouvellement intérieur par la pratique des vertus, et surtout par un sentiment d'amour et de confiance filiale vis-à-vis de Dieu regardé comme Père. « Le royaume de Dieu, écrit M. Harnack, c'est la domination du Dieu saint dans le cœur des individus...., c'est un bien purement religieux, la communion intérieure avec le Dieu vivant ».

Évidemment le royaume de Dieu ainsi conçu n'implique ni autorité, ni symbole de croyances, ni culte extérieur, ni institutions positives; au contraire, il les exclut formellement. Or, il constitue l'essence primitive du christianisme. « Ni dogmes, ni rites, ni Église, telle nous paraissait devoir être la conséquence logique de ce que les Évangiles nous laissent entrevoir du caractère de Jésus », dit M. Guignebert.

L'institution de l'Église chrétienne comme société, celle de l'autorité et de la hiérarchie qui la dirigent ont une origine postérieure; elles datent de la fin du second siècle et sont contemporaines de saint Irénée et du pape saint Victor; on ne les retrouve pas dans la pensée et les préoccupations authentiques du Christ historique. Celui-ci n'a institué qu'une religion en esprit.

Au reste, la religion en esprit n'est-elle pas la plus parfaite de toutes, suivant les paroles du Christ lui-même? (1)

MM. Harnack, Ménégoz, Stapfer et bien d'autres, avec des nuances diverses, propagent ces doctrines, qui ne sont pas nouvelles.

On a publié un livre posthume de A. SABATIER, intitulé « *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit* » (Paris, Fischbacher, 4e édit.). Dans cet ouvrage, l'auteur expose longuement la thèse qu'on vient de résumer. Il déclare, sans hésitation, que le christianisme, dans son essence originelle,

(1) *Jean*, IV, 21, 23.

est une religion d'esprit. Il exprime la certitude que, sous l'efficace impulsion de la double loi de l'évolution et du progrès, les diverses religions d'autorité disparaîtront successivement pour faire place à une religion universelle, la religion en esprit. Les fidèles de cette religion idéale ne seront soumis à aucune autorité visible, à aucun *Credo* tyrannique, à aucune liturgie méticuleuse. Chacun servira Dieu dans le secret de sa conscience et suivant les modes que lui inspirera le sentiment religieux, toujours vivace dans l'intime de son être. Voilà la seule religion vraiment digne de Dieu et de l'homme.

* * *

L'histoire impartiale de Jésus et des premières origines du christianisme s'élève contre ces assertions erronées. D'après les documents les plus sûrs, je veux dire, d'après les Évangiles, les Actes, les épîtres de saint Paul, et plusieurs écrits des Pères du second siècle, le christianisme intégralement connu, se présente, dès le début, comme une religion d'esprit et une religion d'autorité. Comment est-il l'une et l'autre?

Le christianisme est une religion d'esprit. — Nos adversaires l'affirment. Depuis longtemps les catholiques l'enseignent. Et on cite, à ce propos, les paroles mémorables que Jésus adressait à la Samaritaine, près du puits de Jacob :

« Femme, croyez-moi, l'heure vient où vous n'adorerez le Père ni sur cette montagne, ni à Jérusalem....

» L'heure vient, et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; car le Père cherche ceux qui l'adorent ainsi » (1).

Jésus, dans cet entretien, proclame l'excellence du culte « en esprit » à rendre à Dieu : voilà le culte véritable, *in*

(1) *Jean*, IV, 21, 23.

veritate. Et il assure à la Samaritaine qu'il va l'établir, qu'il l'a déjà établi dans le monde.

Ce passage célèbre de l'Évangile, l'ensemble de la prédication et de l'œuvre du Christ, relative au royaume de Dieu, doivent-ils s'entendre exclusivement dans le sens proposé tout à l'heure par l'exégèse libérale?

Dans cette exégèse, on découvre assurément des paillettes de vérité. — Il est exact de dire que le royaume de Dieu prêché par Jésus est surtout de nature spirituelle, qu'il « comporte essentiellement une rénovation morale dans l'âme de chaque individu », que le Sauveur introduit une grande nouveauté, dans le monde religieux, en exigeant de ses disciples un renouvellement intime par la foi en Dieu, l'amour de Dieu regardé comme Père, et par les autres vertus évangéliques; enfin, que Jésus est le véritable fondateur du royaume spirituel de Dieu : les prophètes et les autres envoyés divins n'avaient pu, dans l'Antique alliance, accomplir cette tâche sublime souvent entreprise : le Christ seul l'a réalisée, et il l'a réalisée à la perfection.

Toutefois, protestants libéraux et modernistes sont dans l'erreur lorsqu'ils prétendent que le royaume de Dieu, établi par Jésus, est exclusivement spirituel. — Leur manière de raisonner est loin d'être conforme aux règles de la logique. Ainsi, ils disent, au moins en termes équivalents : « La perfection intérieure caractérise le christianisme primitif : donc elle en est l'essence propre ». — Mais ignore-t-on qu'il est des notes caractéristiques et distinctives d'un être qui n'appartiennent pas à son essence? La faculté de rire (*risibilitas*, dit l'École), est une caractéristique de l'homme, cependant elle n'est pas un des éléments constitutifs de la nature humaine. De même, la perfection morale intérieure peut être regardée comme un trait distinctif du christianisme, mais elle n'en forme pas l'essence.

On ajoute encore : « Le Christ a annoncé que le royaume de Dieu devait être spirituel : plus de cent textes dans l'Évangile correspondent à cette pensée ! Donc le royaume de Dieu inauguré par le Christ est seulement spirituel ». — Mais, de ce que, selon l'enseignement de Jésus, le royaume des cieux doit être spirituel, on n'a pas le droit de conclure que ce royaume doit être exclusivement spirituel. Cette conclusion est plus étendue que les prémisses d'où on prétend la déduire. M. Loisy fait lui-même une remarque analogue (1).

A cette réfutation indirecte de l'opinion libérale, concernant la nature du royaume religieux inauguré par Jésus, l'exégète et l'apologiste ajoutent une solide réfutation directe. — Le royaume messianique, annoncé par les oracles prophétiques, était un royaume extérieur et collectif, si bien que beaucoup de Juifs l'entendent à peu près uniquement du règne temporel et national d'Israël. Or, le Christ déclare plusieurs fois qu'il vient inaugurer ce royaume du Messie prédit par les prophètes (2).

Un certain nombre de ses paraboles sur le royaume de Dieu ne peuvent convenir à un royaume purement spirituel et intérieur. Par exemple, les paraboles où Jésus compare le royaume au champ du père de famille sur lequel pousse à la fois le bon grain et l'ivraie (3), au filet du pêcheur dans lequel se mêlent les bons et les mauvais poissons (4), n'ont aucun sens acceptable, si on admet l'hypothèse d'un royaume des cieux seulement intérieur.

Enfin, par les divers livres du Nouveau Testament, nous savons historiquement que le Christ a donné à son Église, fondée sur Pierre, la forme d'une société visible et organisée hiérarchiquement. — La religion du Christ n'est donc

(1) Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris, 1902; *Introduct.* p. xvi sq. — (2) *Luc*, iv, 16-22; *Matth.*, xi, 2-6; cf. *Marc*, i, 15. — (3) *Matth.*, xiii, 24-30. — (4) *Matth.*, xiii, 47.

pas uniquement une religion « en esprit », comme le prétendent les exégètes libéraux.

* * *

Selon les catholiques, le christianisme est une religion d'esprit, mais il n'est pas exclusivement une religion d'esprit. — Il est une religion d'esprit. Le contraire paraîtrait invraisemblable. En effet, la grande et légitime ambition de la société chrétienne est d'accomplir la volonté de Jésus. Mais Jésus a dit clairement à la femme de Samarie qu'il apportait aux hommes le culte en esprit, recherché par Dieu. Or le christianisme veut être la continuation de Jésus et de sa mission rédemptrice.

Comment est-il la religion d'esprit? — Le culte en esprit désigne surtout le culte intérieur. A l'exemple de Jésus, le christianisme condamne le culte purement ou principalement extérieur. Le culte extérieur ne doit être que l'expression, le soutien et le stimulant du culte intérieur. Comme Jésus, le christianisme blâme « le peuple qui honore Dieu des lèvres, mais dont le cœur est loin de lui » (1).

Le Sauveur assure : « Ce ne sont pas tous ceux qui disent : Seigneur, Seigneur, qui entreront dans le royaume des cieux, mais bien celui qui fait la volonté de mon Père, qui est dans les cieux » (2). Il flagelle sévèrement la fausse justice « des scribes et des pharisiens hypocrites, qui nettoient le dehors de la coupe, tandis que le dedans est rempli de rapine et d'intempérance », qui ressemblent à des sépulcres blanchis (3). L'Église redit le même enseignement.

Comme son fondateur le christianisme demande à ses fidèles un culte intérieur, une religion en esprit, c'est-à-dire une religion s'exerçant dans le secret de l'âme, consistant dans la connaissance, le respect et l'amour intimes de Dieu

(1) *Matth.*, XXII, 37. — (2) *Matth.*, VII, 21. — (3) *Matth.*, XXIII, 25, 27.

et des choses de Dieu. Il déduit la nécessité de ce culte soit de la nature de l'homme, soit des préceptes formels de Jésus. Il en montre l'excellence en affirmant qu'il est au culte extérieur ce que l'âme est au corps(1).

Le culte intérieur chrétien a pour fondement nécessaire et inébranlable la foi à toutes les vérités révélées par Dieu. Par conséquent, loin de rejeter les dogmes, il les suppose existants et connus. La conduite du fidèle a pour règle sa croyance.

La religion intérieure produit directement les actes intérieurs des différentes vertus, qui sont l'ornement obligatoire de l'âme fidèle à Dieu. Elle appelle ensuite les œuvres extérieures, inspirées ou commandées par les vertus intimes.

Enfin cette religion en esprit est, en quelque sorte, vivifiée et perfectionnée par la charité.

Sans le culte intérieur ou en esprit, tous les actes de la vie morale restent sans valeur. Jésus l'affirme en termes formels. « Aimer Dieu de tout son cœur et le prochain comme soi-même, voilà le premier et le plus grand commandement. A ce précepte se rattachent la Loi et les prophètes » (2). « Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes commandements », déclare le Sauveur(3).

Les Apôtres ont retenu et répété fidèlement cette doctrine de leur Maître. Saint Paul assure que, « sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu » (4). Il écrit aux Corinthiens : « Quand j'aurais toute la foi jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » (5). Saint Jacques déclare que « sans les œuvres, la foi est morte » (6). Et saint Jean dit : « Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (7).

La religion intérieure de foi et de charité confère aux

(1) S. Thomas, *Somme Théolog.* I. II. q. 101, a. 2, ad 3. — (2) *Matth.*, XXII, 38. — (3) *Jean*, XIV, 24. — (4) *Hébreux*, XI, 6. — (5) *I Corinth.*, XIII, 2. — (6) *Jac.*, II, 17, 20, 26. — (7) *I Jean*, III, 14.

moindres actions une valeur éternelle : celui qui, pour l'amour de Jésus, donne un verre d'eau, ne restera pas sans récompense (1). Cette religion intérieure est la vraie pierre philosophale qui, d'une certaine manière, transforme comme en un métal précieux, aux yeux de Dieu, les éléments vulgaires de nos œuvres humaines si infimes.

La doctrine, condensée dans les pages précédentes, est la doctrine authentique du christianisme. On la trouve exprimée dans l'Évangile et les écrits des apôtres, dans les œuvres des Pères, des théologiens et des auteurs ascétiques. L'enseignement ordinaire et solennel de l'Église la propose aux fidèles avec autorité. En vérité, le christianisme est une religion d'esprit : on vient de préciser de quelle manière il mérite ce titre.

* * *

Mais, en même temps, le christianisme est une religion d'autorité. — Faut-il le prouver? Cela ne semble point nécessaire. Les chrétiens proclament cette vérité, et leurs adversaires leur adressent à ce sujet des railleries et des invectives amères.

Comment la religion du Christ est-elle une religion d'autorité? — Nous parlons ici d'une autorité enseignant le vrai et condamnant l'erreur et non de l'autorité qui gouverne une société. — Le christianisme tire son origine immédiate de l'autorité de Dieu, qui l'a révélé surnaturellement au genre humain, par l'intermédiaire du Christ et des apôtres. Il est enseigné et imposé aux intelligences au nom de cette autorité suprême. L'autorité doctrinale de l'Église, du Souverain Pontife et des Évêques conserve, explique et défend, à travers les siècles, le dépôt sacré et immuable de la révélation. Et les fidèles croient au symbole, ils acceptent le décalogue

(1) *Matth.*, x, 42.

et la morale catholiques, parce que c'est l'autorité divine qui les conçoit et les promulgue.

Le christianisme est la religion de l'autorité divine. Le rationalisme incrédule accueille cette affirmation avec un dédain sceptique. Peu importe ! En réalité, le grand titre de gloire et de noblesse de la religion est d'être une religion enseignée par Dieu lui-même. Dieu est le précepteur adorable de toute la doctrine chrétienne. Celle-ci repose donc sur une autorité infaillible.

Le christianisme fut, dans le passé, une religion d'esprit et une religion d'autorité. Elle conserve aujourd'hui encore ce double caractère ; elle le gardera toujours. L'histoire de son passé garantit celle de son avenir. Sur ce point important, comme sur les autres, le christianisme est divinement immuable. Comme la vérité du Seigneur, il demeure et demeurera éternellement ce qu'il a été et ce qu'il est. *Veritas Domini manet in aeternum* (1).

II

C'est parce que le christianisme est une religion d'autorité qu'il est aussi une religion d'esprit. — Cette religion d'esprit a pour fondement la foi surnaturelle : car, sans la foi, l'homme déplaît à Dieu. La charité en est l'âme et le divin couronnement. Celui qui n'aime pas Dieu n'est pas aimé de Dieu ; celui qui aime Dieu devient le temple vivant de l'adorable Trinité.

Mais, dans l'hypothèse où le christianisme ne serait pas une religion d'autorité, c'est-à-dire s'il n'était pas révélé et enseigné par Dieu et au nom de Dieu, la foi chrétienne deviendrait absolument impossible : car pour avoir la foi, il est nécessaire que Dieu ait parlé et qu'il ait manifesté des vérités à croire. De même, sans l'autorité de Dieu révélant, la charité

(1) *Psaume* CXVI, 2.

ne saurait exister. Dieu, en tant qu'objet de la vertu surnaturelle de charité, n'est connu que par la révélation.

Le P. M. Claeys-Boúúaert, dans l'article signalé plus haut, soutient donc avec raison que pour faire pratiquement de notre sainte religion une religion « en esprit et en vérité », il faut apprendre sérieusement aux fidèles les dogmes chrétiens.

Si le christianisme n'était pas une religion d'autorité, il cesserait bientôt d'être une religion d'esprit. Une religion sans autorité « aboutit en dernière analyse soit au rationalisme et au scepticisme, soit à un subjectivisme religieux que l'on peut bien définir une foi sans dogme, la religion du cœur et même la religion de l'esprit, mais qui n'est autre chose que le pur individualisme » (1). L'expérience de tous les jours, celle qu'apporte l'histoire religieuse des peuples, attestent que l'homme, après avoir repoussé l'autorité de Dieu, ne tarde pas à se libérer de toute religion comme d'un fardeau inutile et d'un joug importun.

III

Le christianisme n'est la vraie religion du Christ qu'en restant une religion d'autorité et une religion d'esprit. — Jésus a institué, dans son Église, une hiérarchie déterminée. Au sommet, il a placé, comme chef suprême, l'apôtre Pierre et ses successeurs sur le siège de Rome. Il leur a donné la mission de lier et de délier, de paître les agneaux et les brebis de l'immense bercail, dont il est le divin Bon Pasteur. Le collège apostolique, uni à Pierre et sous son autorité, a reçu du Sauveur le pouvoir spirituel des clefs et l'ordre de prêcher l'Évangile à toutes les nations. Leurs successeurs, qui sont les Évêques, bénéficient des mêmes prérogatives surnaturelles. Et les nations ont le devoir sacré de croire à

(1) Prunel, *L'Église*. Paris, Beauchesne, 1919, p. 14.

cette prédication. Les hommes n'obtiennent leur salut qu'à cette condition : *Celui qui croira sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné* (1). Tous les disciples du Christ sont strictement tenus de se conformer à ses adorables volontés. « Si ton frère, dit-il, n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain » (2).

Mais si le christianisme n'était pas une religion d'autorité, il ne correspondrait pas à l'organisation hiérarchique dont le Christ a doté son Église, et le Christ ne pourrait reconnaître en lui son Église bien-aimée (3).

Bientôt, comme cela est arrivé dans le protestantisme, qui a rejeté toute autorité religieuse visible et sociale, le christianisme se diviserait en sectes sans nombre, il tomberait dans un émiettement doctrinal de variations sans fin ; et ainsi il s'éloignerait toujours davantage de l'unité de doctrine et de culte, qui est l'une des notes distinctives de la vraie Église du Christ. « Dieu est un, dit saint Cyprien, le Christ est un et l'Église est une, et la chaire fondée sur la pierre du Seigneur est une » (4).

Si, par impossible, la religion chrétienne décidait d'être seulement une religion d'autorité, excluant le culte intérieur, elle se mettrait en contradiction avec les principes de la saine raison ; elle méconnaîtrait gravement les ordres révélés et les enseignements de Jésus ; elle ne tiendrait aucun compte des pages sublimes de nos livres saints proclamant la grandeur et le caractère obligatoire du culte interne ou de la religion en esprit. Celle-ci est le cœur et l'âme de la religion authentique du Christ. Vouloir la supprimer serait vouloir mutiler le christianisme, le réduire à être un corps sans vie, à prêcher l'erreur au lieu d'être une colonne de vérité, à devenir une maison de mensonge et de ruine, au lieu d'être « la mai-

(1) *Marc*, XVI, 16. — (2) *Matth.*, XVIII, 17. — (3) *Ephés.*, V, 25. — (4) S. CYPRIEN, *De Unitate Ecclesiae*, n. 6.

son du Dieu vivant » et de ses fervents adorateurs. — Oui, un christianisme qui serait exclusivement religion d'autorité, ne s'identifierait pas avec le royaume de Dieu fondé par Jésus.

* * *

On peut encore énoncer les deux hypothèses suivantes, qui sont parallèles aux deux précédentes : 1° le christianisme n'est pas une religion d'esprit; 2° il n'est qu'une religion d'esprit.

Si le christianisme n'était pas une religion d'esprit, on devrait s'en écarter comme de la religion imparfaite, incomplète et fausse, dont on vient de parler, et qui n'a pas le droit de regarder Jésus comme son fondateur. « Dans cette religion sans âme et sans vie, qui reconnaîtrait le culte en esprit et en vérité que Notre-Seigneur inculquait à ses disciples? » (1).

Dans le cas contraire, je veux dire, si le christianisme n'était qu'une religion d'esprit, ainsi que le veulent les protestants libéraux, comment constituerait-il le royaume des cieux, extérieur et collectif, organisé par le Christ? Une différence essentielle sépare un groupement social d'une simple réunion d'individus.

Le christianisme, uniquement religion d'esprit, ne tarderait pas à accepter les erreurs les plus grossières et à se transformer en elles. Les partisans de la religion d'esprit, depuis Semler et Lessing, ont multiplié les fausses doctrines. Kant donne une interprétation rationaliste aux dogmes chrétiens. Schleiermacher adopte une sorte de panthéisme mystique. Fichte, Hegel, Schelling préfèrent le panthéisme à forme idéaliste. Strauss soutient l'athéisme. — Bref, la religion d'esprit tend nécessairement à devenir, d'abord un déisme ou

(1) M. Claeys-Bouúaert, *La religion catholique en esprit et en vérité. N. R. T.*, janv. 1923, p. 23.

un panthéisme plus ou moins vague avec des tendances et des sentiments mystiques, en attendant qu'elle s'abîme dans les négations de l'athéisme (1). Qu'il y a loin de l'athéisme et du panthéisme à la religion de Jésus, adorant et aimant Dieu, le Père qui est aux cieux!

En vérité, le christianisme, en perdant l'un ou l'autre de ces deux caractères qui lui conviennent essentiellement : « religion d'autorité et religion d'esprit », cesserait d'être l'Église du Christ.

* * *

Des pages antérieures nous dégagerons deux conclusions : l'une spéculative, l'autre pratique. — La première sera de reconnaître au christianisme les caractères propres ou essentiels que lui a donnés Jésus. Respectons la société et l'œuvre de salut, apportées au genre humain par son divin Rédempteur. *Numquid Deus indiget* (*nostro*) *mendacio?* (2)

Seconde conclusion : Vivons entièrement soumis à la religion du Christ; par ce moyen, nous atteindrons les sommets de la sainteté et de l'éternelle gloire. Le christianisme est en effet la religion de l'autorité la plus sublime, de l'autorité de Dieu, principe et fin de l'ordre surnaturel; il est en même temps la religion d'esprit la plus parfaite, car c'est l'esprit divin qui l'anime. C'est pourquoi il conduit les âmes à leur suprême destinée par la voie la plus rapide et la plus sûre.

Dans ces pages, nous avons parlé du christianisme. Mais l'apologète et le croyant savent que, selon la parole du P. Schouvaloff, « le vrai christianisme est dans le catholicisme ». Le catholicisme est donc l'unique et véritable religion d'autorité et d'esprit. Jésus a dit : « *Celui qui vous écoute m'écoute... Il faut adorer en esprit et en vérité* » (3).

J. B. Bord.

(1) Voir Goyau, *L'Allemagne religieuse*. Paris, Perrin, 1898, p. 72-122. — (2) *Job*, xiii, 17. — (3) *Qui vos audit, me audit* (*Luc*, x, 16). *In spiritu et veritate oportet adorare* (*Jean*, iv, 24).

Le juste prix

La justice exige, dans les contrats onéreux, équivalence entre le donné et le reçu : il y a un juste prix objectif. Au-dessus de la libre volonté des parties plane une norme de justice impérative.

Ce principe est l'un des plus fermes et des plus constants de la morale catholique. Il s'impose à nous avec la double autorité d'une pratique vingt fois séculaire et d'un enseignement où s'accordent tous les docteurs.

Il est le trait dominant du régime économique qui, spontanément issu de la pensée et du sentiment chrétiens, à l'époque de leur plein épanouissement, caractérisa le moyen-âge (1). Nous le trouvons formellement enseigné par saint Thomas, Cajétan, Duns Scott, Molina, Lugo, Lessius, pour ne citer que les plus fameux (2).

Mais ce principe fut aussi l'un des plus méconnus et des plus combattus durant l'époque contemporaine. Au XIX^e^ siècle, on peut dire que le monde des affaires l'ignora : la plupart des commerçants, des industriels et des financiers eussent été fort surpris si on leur eût dit que, dans un marché, l'accord des deux parties, même réalisé sans fraude, sans dol et sans

(1) Cfr Brants, *Esquisse des théories économiques des XIII^e^ et XIV^e^ siècles*. Louvain, 1895. — R. Gonnard, *Histoire des doctrines économiques*, vol. I, Paris, 1921. — (2) Le dernier Concile Provincial de Malines, tenu en 1920, le résumait en disant : « Vult quoque iustitia ut, deficiente pretio legali obligante in conscientia, non secundum privatam duorum pasciscentium, nisi agatur de rebus pretium vulgare non habentibus, sed secundum communem hominum aestimationem pretia rerum per se definiantur, et stricte prohibet ne aliena egestas tamquam titulus adhibeatur istud augendi. Iustitiam itaque gravissime violant quicumque variis artibus ficticiam, praesertim alimentorum seu rerum necessariarum, raritatem inducunt; eamdem violant qui ex mercium divenditione immoderata lucra sibi vindicant ». (Decr. 65.)

violence, ne suffisait pas à légitimer le prix convenu. Les législateurs et les magistrats traduisaient en textes de lois et en sentences juridiques l'opinion généralement régnante, laquelle d'ailleurs émanait de la philosophie de l'époque. Tous les codes du XIXe siècle proclamèrent la liberté des contrats et des prix; les rares exceptions qu'ils admirent apparaissent comme des vestiges d'un passé aboli ou comme des organes-témoins de fonctions disparues. Les économistes, imbus des principes philosophiques et juridiques de leur temps, considéraient eux aussi la liberté contractuelle comme un axiome naturel et bienfaisant; la notion du juste prix était à leurs yeux un préjugé démodé (1).

Dans le monde catholique, la doctrine du juste prix subit, à la même époque, une sorte d'éclipse. Beaucoup de fidèles s'inspiraient, de la meilleure foi du monde, des théories ambiantes; quant aux moralistes, ils continuaient d'enseigner le principe du juste prix et de l'imposer, le cas échéant, aux rares pénitents qui les consultaient sur ces matières; mais ils mettaient peu d'empressement ou peu d'insistance à le proclamer devant le grand public, et ils apportaient, dans ses applications aux cas concrets, une certaine réserve ou une certaine hésitation, qui surprend moins quand on réfléchit aux circonstances suivantes : les esprits étant quasi universellement gagnés à la liberté contractuelle, les lois la sanctionnant, les économistes l'exaltant

(1) M. André Liesse, parlant des prix légaux imposés en 1920, écrivait encore le 4 mars 1920 dans le *Journal des Débats* : « ... Le champ se trouve ouvert aux conceptions les plus fantaisistes et à des retours ataviques aux mesures les plus surannées... On reproduit les ordonnances de Philippe-le-Bel pour fixer le prix des produits. A cette époque, il est vrai, on n'avait sur la formation des prix que des idées fausses, celle entre autres dite du « juste prix », lequel n'a jamais pu être défini, par la bonne raison qu'il est impossible de déterminer et de fixer le prix « juste » d'objets dont la valeur, faite d'éléments multiples et variables, varie avec ces éléments sur lesquels ceux qui s'essaient à ce problème n'ont aucun moyen d'agir... »

comme un progrès et les philosophes comme une conquête de l'esprit nouveau, les gens d'affaires s'en accommodant, les particuliers n'y trouvant pas à redire, les moralistes catholiques étaient privés de tout appui dans l'opinion, dans la loi et dans la doctrine laïque ; leur parole ne portait pas ; leur voix, quand elle s'élevait, demeurait sans écho. D'ailleurs, les transformations précipitées du régime économique, — transformations dues à la suppression radicale des corporations de métiers, aux découvertes géographiques, aux inventions techniques, à l'élargissement du marché et aux renouvellements successifs des méthodes, — bouleversèrent coup sur coup les conditions d'application des principes, et peu de théologiens suivaient d'assez près ces vicissitudes pour se risquer à formuler des solutions concrètes.

On pourrait les comparer au pilote qui, sur une mer démontée, garde en main, malgré tout, le gouvernail, mais à qui le navire, emporté à la dérive, n'obéit plus.

* * *

Aujourd'hui, la tempête s'apaise ; le nuage — et le mirage — libéral se dissipe ; les gouvernements, par des interventions répétées, ébrèchent chaque jour davantage le rempart de la liberté économique ; les groupements ouvriers et patronaux se dressent en face les uns des autres, et leurs prétentions opposées finissent par s'unir dans l'évocation d'une règle de justice qui les départage ; puis, le troisième larron surgit : les consommateurs, fatigués des exigences des producteurs, en appellent au souci du bien commun. Il n'est pas jusqu'aux progrès de l'économie politique qui, en analysant de plus près le mécanisme des prix, les influences qui les commandent et les effets qui en résultent, ne montrent combien il importe de les contenir dans de sages limites. Enfin, les circonstances difficiles au milieu desquelles l'Europe se débat

depuis 1914 ont mis à une épreuve décisive — l'épreuve des cas extrêmes — les théories libérales, et elles en ont manifesté l'insuffisance ou l'erreur.

Si ces théories règnent encore çà et là, leur souveraineté est désormais contestée ; leur empire se relâche ; leur rayonnement s'éteint ; elles prennent à leur tour l'aspect maussade et fané des choses périmées.

Il est opportun, croyons-nous, de précipiter ce déclin et d'accélérer le retour à la doctrine, trop longtemps délaissée, du juste prix. Dans l'effort de restaurations et de réparations qui absorbe nos contemporains, il importe de ménager une place à la restauration des règles morales qui président aux affaires.

Cela est nécessaire pour l'équilibre économique et social qu'on s'attache à rétablir ; car ces règles s'inspirent uniquement des instincts profonds de la nature humaine et des nécessités générales de la société. Cela est nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, en raison de l'importance des intérêts en jeu : s'il y a une règle d'honnêteté pour l'épicier qui vend une livre de sucre, il doit y en avoir une aussi pour le financier qui remue par brassées les titres de propriété et pour l'industriel dont le chiffre d'affaires monte à des millions. Cela est nécessaire aussi parce que la concurrence, dispersée jadis entre une infinité de petites firmes, a une tendance à se resserrer, et qu'une meilleure connaissance des marchés permet aux principaux participants d'intervenir de façon plus consciente dans l'établissement des prix. Quand une Fédération Charbonnière, groupant toute l'industrie houillère d'un pays, fait et impose à tous ses affiliés des prix de vente, quand des syndicats ouvriers prétendent monopoliser le travail et en fixer les conditions, il importe souverainement qu'une préoccupation morale domine leurs délibérations. Cela est nécessaire, enfin, parce que les secousses économiques qui agitent les marchés depuis dix ans mettront encore du temps à se calmer : un

esrupuleux souci de justice peut modérer l'amplitude et les à-coups de leurs oscillations.

* * *

Dans le présent article, nous tâcherons de préciser ce qu'on entend par l'objectivité des prix. Nous serons amené à détailler les éléments d'appréciation légitime des valeurs, et à formuler les règles générales du juste prix, que nous appliquerons, dans un article suivant, à quelques cas dont l'opinion publique s'est émue en ces derniers temps.

Remarquons d'abord que les notions de prix et de valeur sont voisines au point de se confondre souvent dans l'usage : on dit équivalemment d'une marchandise que sa valeur ou son prix est de 15 francs. Le prix est la valeur exprimée en monnaie, — la monnaie étant la commune mesure des valeurs économiques.

En quel sens, donc, la valeur ou le prix peut-il être dit *objectif* ?

Ce n'est pas, sans doute, à la manière des propriétés inhérentes aux choses, comme sont les propriétés physiques ou chimiques des corps, lesquelles se trouvent en eux sans aucun égard à nous.

La valeur est essentiellement relative : elle résulte de la correspondance des choses à nos désirs, correspondance connue et à notre portée. La considération du sujet humain y intervient en même temps et au même titre que celle de l'objet. La valeur n'est uniquement ni dans l'objet, ni dans le sujet : elle est une relation de l'un à l'autre, un rapport de l'objet aux désirs du sujet.

Il y a donc incontestablement quelque chose de relatif et de subjectif dans la valeur.

Bien plus, il peut y avoir dans la valeur quelque chose d'arbitraire. Si je vous demande pourquoi le thé de Chine,

à quantités disponibles égales, a plus de valeur en Angleterre qu'en Belgique, vous me répondrez justement que les Anglais aiment le thé de Chine tandis que la plupart des Belges n'y tiennent pas. Au contraire, et pour la raison inverse, le café aura plus de valeur en Belgique qu'en Angleterre, les Belges appréciant le café que les Anglais dédaignent. Que si je prétendais imposer aux Anglais le goût du café ou aux Belges le goût du thé, vous me trouveriez extravagant et vous me diriez : laissez à chacun ses préférences ; ce sont là choses indifférentes ; on ne peut, sauf cas exceptionnels, en faire une loi à personne. De même en va-t-il dans une foule de matières ; l'usage et le non-usage de la plupart des biens sont moralement indifférents et, partant, laissés au libre choix des hommes. On peut préférer à son gré le blé ou le riz, la bière ou le cidre, le beurre ou l'huile, la tuile ou l'ardoise, la pierre bleue ou la pierre blanche, la brique ou le béton, la toile ou le coton, les vieux timbres ou les vieilles porcelaines, etc. Les valeurs de ces objets varieront avec les mœurs et les modes.

Comme, d'autre part, le droit de propriété entraîne pour chacun la libre disposition de ses biens, il appartiendra à chacun d'apprécier ce qui lui convient et l'importance qu'il y attache. La présomption sera donc pour la légitimité des désirs de chacun. Ce n'est que dans le cas d'un écart certain et notable que la conscience fera un devoir de corriger la libre appréciation des intéressés. La loi de l'offre et de la demande, sans être souveraine, peut donc jouer dans un champ très large.

M. Georges Valois semble avoir perdu ces choses de vue dans la théorie qu'il esquisse de la valeur, dans son *Économie Nouvelle*, p. 145 sq. « La valeur, écrit-il, n'est en aucune manière subjective ; elle n'est pas subordonnée à l'appréciation des goûts, des jouissances de l'homme ; elle n'est pas fonction de nos besoins ou de nos désirs ; elle n'est pas influencée par le fait que l'homme offre ou n'offre pas, demande ou ne demande pas les choses qu'il fabrique ou

qu'il consomme. » C'est nier l'évidence et le droit! Bien inutilement, d'ailleurs, car M. Valois veut simplement prouver qu'un désir pervers ou nuisible ne peut pas être pris en considération; que *tous* les biens ne sont pas indifférents. Il va d'un bond à l'extrême opposé et prétend établir qu'*aucun* bien n'est indifférent.

Les libéraux donnant dans l'excès contraire disaient que tout était indifférent, du moins pratiquement et au regard de la formation des prix.

Le sophisme est patent chez l'un comme chez les autres.

Mais de ce que le domaine de l'indifférent et de l'arbitraire est vaste, il ne s'en suit pas qu'il soit illimité et que, dans l'appréciation des valeurs, tout soit subjectif.

Or, voici où la règle objective apparaît :

1. — D'abord aucun objet ni aucune prestation proscrite par la morale, au sens le plus large, n'est susceptible de valeur : pareilles choses sont au-dessous de toute valeur économique.

Inversement, certains objets et certaines prestations, en raison même de leur dignité, sont au-dessus de toute valeur économique : on ne trafique pas de ses convictions; on ne vend pas les sacrements.

Le droit positif consacre ces exclusions en déclarant certaines choses *hors commerce*.

2. — Le travail humain s'échange contre d'autres objets. Il est une marchandise; mais une marchandise à part : le travail humain a une destination supérieure en vue de laquelle il exige, dans toute la mesure du possible, une rétribution adéquate.

De là, la nécessité morale de régler le barême des valeurs (valeur du travail humain et valeurs des choses qui s'échangent contre lui) de façon à lui assurer, autant que possible, une rémunération proportionnée à son but.

3. — Parmi les autres choses échangeables, certaines sont grevées d'une sorte de servitude, si nous pouvons ainsi parler : en effet, la destination primordiale des biens — destination qui domine toute l'organisation économique, y compris le droit de propriété privée — est de subvenir aux besoins du genre humain tout entier. Tout homme a le droit et le devoir de vivre. Le régime des biens doit donc être organisé de telle manière que tout homme dispose au moins du nécessaire, chaque fois que ce nécessaire existe. Aucun régime des biens ne pourrait se légitimer qui soustrairait les biens nécessaires à l'usage des hommes ou d'une partie d'entre eux.

Il en résulte que les valeurs des biens nécessaires doivent être établies, chaque fois qu'il est possible, de façon à ce que ces biens restent communément à la portée de la masse de ceux pour qui ils existent.

Supposons que les biens nécessaires à l'ensemble d'une population existent, mais pas dans l'abondance ordinaire; le prix va hausser et, si la pénurie s'accentue, les détenteurs de ces biens pourront en obtenir des prix fabuleux, bien supérieurs à la couverture de leurs frais et à un profit modéré. Ces biens étant nécessaires, les prix doivent être fixés de façon à pourvoir aux besoins du public, sans abuser de sa détresse (1).

On dira : vous nous parlez de profit *modéré* et d'*abus* de la détresse : ce sont là notions indécises, approximations flottantes.

(1) Poussons l'hypothèse à l'extrême : supposons un homme absolument dénué de ressources et ayant absolument besoin du pain qui est là sur ma table; je devrai lui donner ce pain gratuitement, et. si je le lui refuse, il pourra et devra le prendre gratuitement, c'est-à-dire que la valeur de ce pain pour cet homme, dans l'hypothèse envisagée, sera tombée à zéro. C'est, du point de vue de la valeur, une explication du principe d'extrême nécessité.

Nous répondrons : d'accord. Mais une notion indécise et une approximation flottante ne sont pas une notion et une approximation inexistantes. Elles suffiront à exclure, à tout le moins, quelques énormités, contre lesquelles le vulgaire bon sens hurle d'indignation. Ce sera déjà cela ! Mais il y a plus : ce qui est indécis et approximatif peut se préciser, dans bien des cas, au regard des hommes intègres et compétents. Qu'on s'en réfère à eux. S'il leur reste une hésitation, et il leur en restera d'ordinaire, la marge de leur doute sera la marge de notre liberté ; mais nous ne pourrons pas aller au delà.

Est-ce que, en dépit des notions indécises, des approximations flottantes, des mille impondérables qui affectent ces choses-là, dans nos grandes places commerciales, une *Commission de la Bourse* ou un *Comité des Cours* ne fixe pas au jour le jour, et parfois d'heure en heure, et à un quart de centime près, la cote des monnaies, la cote des marchandises et la cote des valeurs?

4. — Il y a plus. L'homme est tenu, en toute conjoncture, de se conduire par des motifs raisonnables. Il doit estimer sainement les choses, même celles qui sont laissées à son arbitraire. Les estimations basées sur la légèreté, la passion, l'erreur ne sont pas, de soi, susceptibles de fonder une valeur que la morale sanctionne.

Seront légitimes, au contraire, les appréciations qui tiendront compte de tous les éléments qui méritent d'être pris en considération.

Ces éléments sont les suivants :

a) l'*utilité* des choses, c'est-à-dire leur correspondance à nos besoins ou désirs légitimes ; — *b*) leur *rareté* ; il est raisonnable, en effet, d'attacher plus de prix à un objet dont la perte ou l'absence serait irremplaçable qu'à un objet qui serait éventuellement remplacé par d'autres équivalents ; — *c*) les *ressources* plus ou moins abondantes dont disposent

l'ensemble des amateurs d'un genre d'objets : dans une société riche, les prix seront légitimement plus élevés, toutes choses égales d'ailleurs, que dans une société pauvre ; l'élévation des prix proportionnée à la richesse générale ne nuit à personne et elle a l'heureux effet de répartir plus équitablement la somme des biens disponibles. Au contraire, là où les ressources manquent, les prix doivent tenir compte de ce resserrement.

5. — Remarquons enfin que personne n'est tenu en justice de subir un préjudice sans compensation, (sauf le cas d'extrême nécessité du prochain, auquel la charité ne pourvoirait pas). Aussi chacun pourra-t-il demander de son bien ce qu'il lui a coûté ou ce qu'il lui vaut, même en raison de circonstances à lui personnelles.

Mais, inversement, personne ne peut vendre à autrui ce qui appartient à autrui ou ce qui vient d'autrui. Si donc une chose est particulièrement précieuse à l'*acheteur*, en raison de circonstances *à lui personnelles*, le vendeur ne peut profiter de ces circonstances pour majorer le prix (1).

* * *

Voici donc jalonné le terrain et les limites tracées entre lesquelles les contractants pourront évoluer. Voici des données fermes et objectives dont il devra être tenu compte dans l'établissement des prix.

Mais il nous reste un pas important à franchir.

Quand, dans un milieu donné, les échanges deviennent quelque peu fréquents, les vendeurs et les acheteurs s'accordent sur un prix uniforme pour toutes les transactions qui s'opèrent à un même moment sur un même genre

(1) Sur ce point, un certain fléchissement s'est manifesté chez quelques moralistes récents, que le R. P. Vermeersch, dans ses *Quaestiones de Iustitia*, 2ª ed., nº 342, rappelle à l'ordre en leur opposant l' « unanimem scholasticorum consensum ».

d'objets. Il se fait, sur un marché, un prix. Plus les échanges se multiplient et s'entre-croisent, plus le prix se précise et s'unifie.

Les choses acquièrent ainsi une *valeur d'échange*, une valeur commune, qui est une sorte de moyenne entre toutes les valeurs personnelles ou individuelles des acheteurs et des vendeurs, valeur qui répond à l'ensemble des désirs en face de l'ensemble des biens et de l'ensemble des ressources disponibles.

On a très heureusement appelé cette valeur « *valeur sociale* ». L'échange, dont elle dérive, est, en effet, un phénomène social. Bien plus, l'échange est une *institution* sociale de première nécessité et de la plus haute portée.

Qu'il nous soit permis d'insister sur ce point, car nous y trouverons la justification — trop souvent inaperçue — de la prédominance de fait et de la prééminence de droit qui s'attachent à la valeur d'échange ou au prix du marché sur la valeur personnelle ou individuelle, (qu'on appelle d'ordinaire aussi valeur d'usage).

« L'échange, écrit saint Thomas, a été institué pour l'utilité des deux parties. (1) »

Ce texte, que l'on voudrait plus explicite, est gros de vérité. Il dit deux choses : l'échange existe *pour l'utilité des deux parties* contractantes ; et *l'échange est une institution*. Ce n'est pas un acte purement privé, même quand il se passe d'homme à homme entre deux particuliers ; ce n'est pas non plus une fantaisie, licite mais sans convenance profonde avec la nature des choses et avec l'ordre qui les régit. C'est une institution, une institution sociale, une institution largement humaine. Non seulement l'échange accommode les deux parties entre lesquelles la transaction s'accomplit ; mais il entraîne pour la société tout entière d'immenses et heureux résultats : grâce à l'échange, les professions vont se spécia-

(1) IIª IIæ, q. 77, a. 1, c.

liser; les métiers, les emplois, les occupations vont se diversifier, selon les goûts, les aptitudes, les devoirs de chacun; il deviendra possible de vaquer aux travaux et aux fonctions multiples qu'exige le progrès social dans tous les domaines; la production des richesses croîtra; toutes les activités se développeront, car chacun pourra se procurer, contre le produit qu'il aura fabriqué, ou contre la prestation qu'il offrira, ou contre la richesse qu'il aura conservée, la multitude des objets divers dont il aura besoin. D'un point de vue plus élevé, les échanges seront une des causes les plus agissantes de rapprochement, d'entente et d'union entre les hommes, chacun se trouvant bientôt dans l'impossibilité de vivre, ou du moins de vivre décemment, s'il rompt le contact et le commerce avec quelqu'un des autres. A l'heure où j'écris ces lignes, les journaux annoncent un projet d'échanges de capitaux et de titres de propriété entre belges, français et allemands, projet qui résoudrait partiellement le problème des réparations; or les journaux ajoutent que, à cette occasion, la première parole de réconciliation vient d'être prononcée par le Président de la République française, en dépit des griefs les plus légitimes que nous gardons contre l'Allemagne.

Mais si l'échange est une institution sociale de cette portée, il s'ensuit que les règles qui le régissent ne peuvent pas être établies seulement à la mesure des individus particuliers qui en usent; mais à celle de la société pour qui, en définitive, il existe.

Or, l'institution sociale de l'échange atteint d'autant mieux son but que, dans la formation des prix, on aura moins égard aux convenances personnelles de tel ou tel contractant, mais qu'on satisfera davantage aux besoins et aux ressources de la masse des intéressés. Le prix du marché, la valeur d'échange, prédominera sur la valeur personnelle ou d'usage. Il deviendra la règle des contrats.

D'ailleurs, le respect du prix du marché aura pour conséquence immédiate de tenir la balance égale entre les contractants. Ni l'acheteur ni le vendeur ne pourra se plaindre d'être lésé, puisqu'il pourra abandonner la chose contre le prix ou le prix contre la chose, à son gré. La valeur d'échange permet d'aboutir à l'équivalence exacte, à l'équivalence objective, des prestations et des choses échangées. Qui que soit l'acheteur, qui que soit le vendeur, la chose aura son prix. Il y aura un prix objectif auquel il faudra se tenir.

Le respect de la valeur d'échange aura encore pour effet de couper court aux erreurs d'appréciation des particuliers, ainsi qu'aux tentatives d'abus des faiblesses, des erreurs ou des nécessités des co-contractants.

Au reste, la valeur d'échange, résultant de la comparaison de l'ensemble des besoins, de l'ensemble des ressources et de l'ensemble des biens disponibles, équilibrera au mieux les conditions du marché. Elle donnera aussi plus de stabilité aux prix : car les besoins et les habitudes des collectivités humaines présentent plus de consistance que les goûts et les caprices des particuliers. Plus le champ des échanges s'étendra, plus l'équilibre se stabilisera.

De là, des avantages de grande conséquence : possibilité de prévoir et, pour chacun, d'organiser sa vie; stabilité des situations, avec les heureux effets qui en découlent pour la paix sociale et pour l'activité ordonnée de chacun. Possibilité aussi pour l'État, qui doit pourvoir au bien commun, d'agir sur les éléments d'où résulteront les prix : en élargissant ou en restreignant le domaine de la concurrence; en définissant les contrats permis ou défendus; en réglant l'organisation des groupements économiques et sociaux (sociétés commerciales, syndicats, mutualités, coopératives, etc., etc.), qui agiront sur l'offre et la demande; en élevant ou en abaissant les barrières douanières et les impôts; enfin, s'il

faut recourir à cette extrémité, en définissant, et en imposant des prix légaux.

L'Économie et la Morale s'unissent donc pour imposer aux transactions particulières le respect du prix du marché, ou comme disaient les moralistes du moyen âge, le respect de l'*estimation commune*.

Elles s'unissent pour condamner les accaparements et les manœuvres qui faussent le jeu normal des marchés, et pour charger les pouvoirs publics de veiller aux conditions générales qui favorisent l'établissement de prix équitables, voire même, s'il en est besoin, de définir d'autorité ces prix.

(*à suivre.*) Val. FALLON, S. I.

Casuistique de Carême

Aucun fidèle n'échappe à la loi de la pénitence chrétienne; beaucoup peuvent avoir des motifs légitimes de ne point pratiquer la forme particulière de pénitence imposée par l'Église à l'ensemble de ses enfants. La complexité extrême de la vie moderne ajoute quelques problèmes canoniques à ceux que pose, par elle-même, la pratique d'une loi si diversément fixée par les coutumes locales et les indults particuliers. Le but modeste de ces quelques pages n'est pas d'exhorter à la pénitence, ni de justifier la discipline actuelle de l'Église, mais de rappeler la solution de questions souvent posées ou de tenter la solution de quelques problèmes nouveaux (1). Nous suivrons l'ordre du Code, au titre « *De abstinentia et ieiunio* » (cc. 1250-1254).

I. « *La loi de l'abstinence* défend l'usage de viande et de jus de viande, mais non des œufs, des laitages et d'assaisonnements quelconques, même tirés de la graisse des animaux » (c. 1250).

(1) Sur la portée de la loi actuelle du jeûne, voir un excellent article de l'*Ami du Clergé*, 1921, p. 593.

Les lois ecclésiastiques ne s'inspirent pas des théories rigoureusement scientifiques, mais donnent aux mots le sens répondant aux conceptions courantes. Celles-ci d'ailleurs ont pu être influencées par les théories scientifiques du milieu dans lequel la loi est née ou a reçu ses premiers commentaires autorisés. Cela suffit à expliquer pourquoi, dans certaines régions, la chair des poules d'eau, voire des castors, est regardée comme un aliment maigre.

La moelle et le sang sont des aliments carnés. Il n'est donc pas permis d'étendre sur le pain la moelle extraite des os bouillis; ni de manger, les jours d'abstinence, des boudins composés de pain imbibé de sang de porc. — Certaines préparations alimentaires sont faites au moyen d'extrait de viande ou de jus de viande concentré; mais on obtient aussi des potages, rappelant le goût du bouillon, avec des préparations à base végétale, contenant une certaine dose de graisse. Pour apprécier la licéité de leur usage, il faudra s'informer dans les prospectus des fabricants. On consultera souvent avec avantage une bonne ménagère, qui saura beaucoup mieux que le prêtre si le produit en question suffit à donner un bouillon ou s'il ne fait que rehausser le goût d'un potage. Dans le premier cas on aura un aliment carné (Liebig; *certains* « oxos » ou « peptones »), dans le second, ces poudres, cubes, etc. ne seront qu'un assaisonnement. Parfois il ne sera pas facile de définir ce qui est aliment ou assaisonnement. Tout le monde admettra que de très petits morceaux de lard rôti sont l'assaisonnement d'une salade ou d'une purée de pommes de terre; mais leur nombre et leurs dimensions peuvent les faire passer de ce rôle accessoire à la valeur d'un aliment! A ceux qui insisteraient sur une limitation plus précise, nous nous contenterons de demander combien de grains composent un tas.

II. *La loi commune du jeûne.* — 1. Le c. 1251 définit le jeûne, tel que l'avait généralisé la doctrine évoluant sous

la pression de coutumes de plus en plus générales. Un seul repas complet, une double collation réglée, pour la quantité et la qualité des mets, par les coutumes locales, c'est-à-dire diocésaines.

Le Code autorise explicitement à permuter le dîner et la collation du soir (c. 1251, § 1). La permutation de la collation du soir avec celle du matin semble assez contraire à la nature du jeûne ecclésiastique, pour exempter de celui-ci ceux qui ne peuvent l'observer que de cette manière.

2. Quelle coutume doit suivre l'*étranger* (peregrinus)? Le Code fait à tous les fidèles une obligation de suivre les « consuetudines locorum » (c. 1251, § 1). Elles deviennent donc la détermination nécessaire et obligatoire de la loi générale. Perdent-elles par là même leur caractère de loi *particulière?* Il ne semble pas. Dès lors l'étranger *peut* observer soit la coutume de son diocèse, soit celle du diocèse où il se trouve, parce qu'elles sont lois particulières; il *doit* choisir, parce que le législateur a rendu obligatoires ces diverses formes de la loi générale (1).

3. La coïncidence, en carême, d'une fête d'obligation (S. Joseph) avec un jour de jeûne ou d'abstinence ne supprime point cette obligation. Mais à raison du concours de peuple provoqué, en certains endroits, par la solennité, l'Ordinaire du lieu pourrait dispenser de la loi (c. 1245, § 2). Il faut dire la même chose de la solennité du patron local, qui n'est plus fête d'obligation.

4. La loi du jeûne et de l'abstinence cesse le Samedi-Saint après-midi (c. 1252, § 4). Dom Beauduin en conclut qu'il est permis de déjeuner dans la matinée du Samedi-Saint (2). Son premier argument est tiré de la nature même du jeûne

(1) S. C. *Consist.*, Declaratio circa clericalis vestis usum in regione Canadensi, 31 mart. 1916. — *A. A. S.*, VIII (1916), 148. — (2) *Les Questions liturgiques*, VIII (1923), 75. Sous les initiales, nous croyons reconnaître le sympathique rédacteur des *Q. L.*

ecclésiastique, incompatible avec plusieurs repas dans l'espace de vingt-quatre heures (c. 1251, § 1). Nous avons dit que cette *conclusion* semble contredire le texte du Code (1). Le caractère liturgique très spécial du Samedi-Saint explique suffisamment l'anomalie de ce jeûne partiel.

Le R. P. pense que notre opinion aboutirait indirectement au même résultat. Voici comment il raisonne : « Je dois donc jeûner de minuit à midi; c'est-à-dire je ne dois faire qu'un repas substantiel de minuit à midi. Je puis faire cet unique repas substantiel vers le milieu de ce jour de douze heures... » ! Oh! non! l'explication est plus simple. Je dois continuer le jeûne quadragésimal jusqu'au Samedi-Saint à midi. Jusqu'à midi, je dois me conduire comme aux autres jours de jeûne, c'est-à-dire ne prendre qu'une très légère collation et ne pas commencer mon repas complet avant le milieu du jour. A partir de midi, je n'ai plus à observer, par rapport à la quantité et à la qualité des mets, que la vertu de tempérance! Un jour de douze heures! c'est la contradiction formelle du c. 32, § 1, qui définit le jour canonique une durée de vingt-quatre heures de minuit à minuit. Tout le raisonnement de Dom Beauduin suppose — ce qui est précisément en question — que la définition stricte du jeûne doit s'appliquer au Samedi-Saint. Si d'ailleurs une interprétation officielle — que nous nous garderons de provoquer — tranche le débat dans le sens opposé, nous serons les premiers à nous en réjouir (2).

III. *Indults locaux.* — 1. D'après la loi de l'Église, il faut faire abstinence en Carême le vendredi et le samedi. Dans plusieurs pays, des indults particuliers autorisent les Évêques à substituer le mercredi au samedi comme jour d'abstinence.

(1) *N. R. Th.*, 1922, p. 49. — (2) Voir dans *Questions liturgiques*, VIII (1923), 37 sq. l'article judicieux de Dom Beauduin sur les « Consultations inopportunes ». Pour notre interprétation, nous pouvons citer Blat, O. P., *Commentarium*, III, p. 135. — Ferreres, S. I., *Comp. theol. mor.*, I, n. 596, 1° et 4°. — Jansen, C. SS. R., *Ned. Kath. St.*, 1920, 266. Matth. a Coronata, *de locis et temporibus sacris*, n° 313.

C'est le cas en Belgique (1), dans certains diocèses de France (2), peut-être encore aux État-Unis (3), etc.

Ces indults peuvent être conçus de deux manières : ou bien le S. Siège fait lui-même la substitution ou bien il accorde aux Évêques la faculté de prescrire cette substitution. Dans les deux cas, la substitution constituera, au sens strict, une *loi particulière*. Quelle sera dès lors l'obligation des étrangers, de passage dans les diocèses?

Les étrangers ne sont pas tenus à observer les lois particulières du territoire où ils se trouvent, exception faite des lois d'ordre public ou réglant les formalités des actes solennels (c. 14, § 1, 2°); ils ne sont pas non plus tenus aux lois générales, dont l'obligation n'existe pas dans *ce* territoire (ibid. 3°). Dès lors, il semble qu'un étranger ne soit obligé à faire maigre ni le mercredi, ni le samedi, s'il passe une semaine dans un diocèse où le mercredi a été, en vertu d'un indult, substitué au samedi. Telle n'est pas l'opinion du R. P. Vermeersch (4) ; il laisse, dans ce cas, à l'étranger le choix entre le mercredi et le samedi, mais le croit obligé de faire deux fois abstinence. « In casu enim, privilegium locale non est dispensationis, sed mutatae diei ». De bons canonistes, consultés oralement, se sont prononcés en sens opposés (5).

Bien que le motif allégué par le R. P. Vermeersch constitue une réelle objection, son interprétation nous paraît en désaccord avec les termes formels du canon 14. L'Église n'impose pas deux jours d'abstinence par semaine, mais l'abstinence du vendredi et du samedi ; ce qui n'est point la même chose. S'il arrive que l'obligation cesse un de *ces* deux *jours*, elle ne doit pas plus être reportée sur un autre, que l'obligation

(1) *Vie diocésaine*, 1920, p. 30. — (2) Cf. *Ami du Clergé*, 1921, 720. — (3) Cf. *The homiletic and pastoral Review*, déc. 1923, p. 285. L'auteur ignore si l'indult, accordé en 1919 pour deux ans, a été renouvelé depuis. — (4) *Theol. Mor.*, I, n. 287, 7. — (5) La question est posée, écrit-on, à la S. Congr. du Concile. Nous informerons nos lecteurs de la décision.

de la messe du dimanche sur un jour de semaine. — Nous ne connaissons aucun principe juridique, autorisant le fidèle à *choisir* lui-même le jour, où il fera abstinence. Aussi serait-il plus logique d'imposer à cet étranger l'abstinence du mercredi ou du samedi que de lui laisser le choix. Mais il n'est point tenu à faire abstinence le mercredi, car cette obligation résulte, en Belgique par exemple, d'une loi particulière (*territoriale*). Le samedi, en vertu de la même loi particulière, la loi générale de l'abstinence n'est pas obligatoire dans nos diocèses. Qu'on veuille bien noter la différence essentielle entre cet indult local et les coutumes, auxquelles le code *prescrit* de sè conformer.

Avant et après le Code, des auteurs ont admis sans peine que le jeu des circonstances particulières ait pour conséquence accidentelle une exemption passagère. L'éminent canoniste, dont nous discutons l'opinion, n'écrit-il pas quelques lignes plus loin : « Quid autem si ita peregrinantur, ut feria IV sint in loco ubi abstinetur sabbato ; sabbato vero in loco ubi feria IV abstinendum est? Dixeris prima specie ipsos sabbatina abstinentia teneri. Attamen, Ecclesia ita permittit ut peregrini se usibus locorum accommodent, ut probabiliter dici possit eosdem abstinentia sabbatina non teneri : Ecclesia non censetur ad singularitatem velle astringere ». Faut-il vraiment présumer chez le Législateur une restriction bienveillante à la loi commune, quand les termes formels de sa législation suffisent à tout expliquer? Pourquoi appliquer au pérégrin qui passe d'un diocèse à l'autre en quatre jours d'autres principes qu'à celui qui séjourne quatre jours dans le même diocèse?

L'obligation d'éviter le scandale fera, en certains cas, un devoir de se conformer à l'usage local. Cette obligation *morale* dépasse celle de la loi positive.

2. « Ceux qui étant en voyage, ou étant retenus par leur travail ou leurs occupations hors de leur foyer, prennent leur repas à l'hôtel, dans un restaurant ou une auberge, sont

également dispensés de la loi de l'abstinence » (dispositif de carême pour 1922 dans les diocèses de Belgique).

Cette formule, adoptée sans doute également dans des diocèses étrangers, soulève, comme tout texte de loi, les questions d'application les plus variées. Tâchons d'en résoudre au moins quelques-unes.

Le but de la loi constituant une source d'interprétation, il importe de noter que la difficulté de se procurer du maigre ne paraît pas le motif unique, ou même déterminant de cette dispense. Dans beaucoup de restaurants, on sert du poisson, au moins comme entrée, et l'on prépare sans difficulté d'excellents repas sans viande. La nécessité de dîner avec des personnes qui, légitimement ou non, n'observent pas la loi de l'abstinence, la faiblesse de beaucoup de chrétiens hésitant à professer publiquement leur foi par la qualité de leur repas, expliquent en partie l'étendue de la concession.

1° Cette dispense a un caractère *territorial*, et non personnel. En vertu de pouvoirs spéciaux, les évêques autorisent tous leurs sujets, diocésains, étrangers, voyageurs, à faire gras dans les conditions prévues. — Les diocésains ne peuvent donc se prévaloir de cette dispense en dehors du territoire pour lequel elle est concédée.

2° Faut-il pour « être en voyage » sortir de sa localité? C'est généralement ainsi que l'on comprend cette expression. Si grande que soit l'agglomération, on n'appellera point voyage, le passage d'une extrémité à l'autre de la même ville. Ceux qui passent leurs vacances à l'hôtel sont certainement hors de leur foyer; on n'en dira pas autant des membres d'une famille en villégiature dans une maison de campagne même louée à court terme.

La dispense est accordée à ceux que « leurs occupations retiennent » hors de leur foyer. Aller dîner au restaurant sans nécessité serait un vain subterfuge, qui ne permettrait

aucunement l'usage de la dispense. Il n'y aurait pas *fraus legis*, mais contradiction du texte lui-même.

Les étudiants en « pédagogie », les pensionnaires au collège ne sont pas strictement hors de leur foyer. — Ils ont à la pédagogie, au collège un quasi-domicile, qui fait de ces établissements l'équivalent de la demeure familiale.

3° « Prennent leurs repas ». Mais si l'on mange à l'auberge les victuailles que l'on a soi-même apportées? Si la difficulté d'avoir un repas maigre était le motif avoué ou certainement déterminant de la dispense, il faudrait la restreindre à ceux qui se font servir par l'hôtelier. Comme ce n'est point le cas et que le texte ne distingue pas, nous croyons que la dispense s'étend à tous ceux qui doivent prendre leur repas au restraurant, etc. On pourrait, pensons-nous, en dire autant de ceux qui se font apporter en wagon un panier avec déjeuner.

4° On peut assimiler au restaurant et à l'auberge toute maison où l'on sert des repas aux étrangers, pensionnaires ou voyageurs : buffets des gares, pensions de famille, fritures, etc.

5° Cet alinéa (dernier du n. V) du dispositif ne mentionne aucune exception, pas même le Vendredi-Saint. Ce jour serait-il inclus dans la dispense?

Une lecture attentive montrera que la restriction ressort évidemment du contexte. Le paragraphe V parle d'abord des militaires, qui peuvent faire gras tous les jours de l'année, *excepté le Vendredi-Saint;* puis des fonctionnaires, employés ou ouvriers qui leur sont *assimilés*; « la *même* dispense » est accordée à une troisième catégorie de personnes; enfin les voyageurs, etc. « sont *également* dispensés de la loi de l'abstinence ». — Dans les quatre textes, il s'agit d'une dispense identique.

Dans les solutions données, on s'est tenu au point de vue *canonique*. Des motifs d'ordre moral peuvent obliger ou engager à garder l'abstinence même à l'hôtel. Il sera souvent

difficile à un prêtre d'user de cette dispense sans causer quelque scandale ; si tel est le cas, il est tenu, sauf raison sérieuse de santé, d'observer la loi générale.

On pourra *conseiller* à tout fidèle qui le peut sans réel inconvénient, de renoncer à l'usage de la dispense. Parfois il évitera ainsi un scandale possible ; toujours il aura le mérite d'une profession plus ou moins publique de sa foi ; enfin la pénitence, pratiquée en union avec l'Église universelle, tire de cette union même un mérite particulier, accru encore par l'humilité qu'elle suppose.

3. En vertu de la *Bulla cruciata*, nn. 21 et 22 (indult pour l'abstinence et le jeûne), les pauvres, c'est-à-dire ceux qui dépendent moralement de leur travail, à plus forte raison, de la charité, pour vivre, peuvent, sans se procurer l'indult, profiter des dispenses qu'il accorde pour le jeûne et l'abstinence. Puisque les étrangers de passage en Espagne peuvent, moyennant l'aumône prescrite, bénéficier des indults de la *Bulla cruciata*, les ouvriers étrangers(1) qui vont travailler au delà des Pyrénées pourront profiter, sans aumône, des dispenses du jeûne et de l'abstinence. Pendant le carême, ils ne seront tenus à l'abstinence que le vendredi. S'ils peuvent observer le jeûne, ils ne devront le faire en carême que les mercredis, vendredis et samedis(2). J. CREUSEN, S. I.

Saint Thomas et la prédication(3)

On se tromperait étrangement en s'imaginant l'Ange de l'École, comme un professeur moderne d'Université, absorbé

(1) On ne peut guère assimiler aux « pauvres » des ouvriers auxquels leur salaire permet, sans s'imposer aucune privation, de faire des économies ; par contre, beaucoup de petits « rentiers » sont actuellement réduits à une réelle pauvreté. — (2) Cf. FERRERES, S. I., *Compendium theol. mor.*, ed. 11, II, n. 1370. — (3) HUGH POPE, O. P., *Saint Thomas the preacher* dans le *Ecclesiastical Review*, vol. LXIX (1923), p. 70. Voir aussi DE GROOT, O. P., *Het Leven van den H. Thomas van Aquino*, Utrecht, 1907, p. 231.

par ses études et enfermé dans sa spécialité, ou même comme un savant doublé d'un contemplatif, confiné dans sa cellule. Saint Thomas prêcha, et abondamment. Sans parler des opuscules qui ne sont que des discours retravaillés, nous possédons plus de 275 sermons qui lui sont attribués. Ce nombre n'a rien de suspect. La grande activité apostolique de l'Angélique docteur a frappé tous ses contemporains. Guillaume de Tocco, son principal biographe, en témoigne dans sa « *Vita* », et au procès de canonisation il affirma : « audivit eum praedicantem et legentem ». Un autre témoin oculaire, Léonard de Gajeta, O. P., caractérisait dans sa déposition la vie de son confrère, avec lequel il avait vécu : « continue vacabat *praedicationibus* aut lecturae aut scripturae aut orationibus » (*Acta sanct.*, 7 mart., p. 711, nº 75). Il semblerait donc que sa prédication tenait la première place dans les souvenirs. Un chroniqueur du couvent de Pise nous apprend qu'il fut élevé à la charge de « prédicateur général » au chapitre provincial de Naples en 1260. Un autre témoignage, au même procès canonique, est plus significatif encore : « Ipse vidit eum praedicantem per decem annos et ultra... Vidit ipsum per totam unam quadragesimam praedicantem, oculis clausis, contemplativis et directis ad caelum ; et praedicatio fuit in ipsa quadragesima super Ave Maria (1) » (*Act. SS.*, p. 709).

A Paris aussi il se livra au ministère de la parole (2). Une bulle d'Alexandre IV (25 juin 1259) nous montre Thomas prêchant en cette année, le dimanche des Rameaux à Paris devant le clergé et le peuple. Le contraire serait d'ailleurs

(1) Existe aujourd'hui sous forme de petit traité « Opusculum », dans l'édition des œuvres du saint. Cf. l'édition de Parme, t. 16. Cet opuscule contient le résumé de la mariologie thomiste. Telle est l'opinion de Mgr Grabmann contrairement à Mandonnet. *Des écrits authentiques de S. Thomas.* Fribourg, 1910. — (2) La plupart des sermons que nous possédons ne portent aucune indication de date ou de lieu : mais nous en connaissons au moins un qui fut donné à Paris.

étonnant. On sait qu'à Paris, au couvent des dominicains, depuis Jourdain de Saxe, se tenaient des conférences pour étudiants (*collationes*), le soir des dimanches et des jours de fête. Ces conférences étaient données par un maître ou un bachelier en sacrée théologie et, selon les règlements, c'était généralement le même qui avait fait l'homélie à la messe, le matin (1). Nous avons la preuve que Thomas, à plusieurs reprises, prêcha deux fois le jour : son sermon sur l'économe infidèle est suivi d'une collation sur le même sujet; ainsi en est-il également du sermon pour la fête de saint Pierre, pour la Nativité de Notre-Dame et pour le premier dimanche après l'Épiphanie (2).

Les auditoires, auxquels s'adressait le saint, furent des plus variés. Les étudiants d'abord, le clergé ensuite, ses frères en religion, les religieux des autres ordres. Il aimait à exhorter les moines comme le témoigne sa touchante lettre à l'abbé du Mont-Cassin : « Optaveram, Pater Reverende, quod convocatis fratribus... satisfacerem viva voce; sed hoc prolixitas divini officii et ieiunii prolongatio impedivit ». A la prière de quelques frères du monastère de Fossanova, il commenta pendant sa dernière maladie le Cantique des cantiques (*Act. SS.*, p. 677, nº 58). Il prit la parole devant Alexandre IV et en plein consistoire devant Urbain IV et les cardinaux (LECOY, p. 530).

Ce qui étonnera peut-être davantage, le peuple lui-même reçut les instructions du prince des théologiens. La bulle d'Alexandre IV déjà citée le dit formellement. Nous savons aussi que le pape Clément IV le fit monter dans la chaire de Maria-Nuova à Viterbe, pour y exhorter la foule. A Rome il

(1) UCCELLI, *S. Thomae Aquinatis... sermones anecdoti*, Mutinae, 1869, p. 16. LECOY DE LA MARCHE, *La chaire française*, Paris, p. 223. — (2) Je ne suis pas parvenu à trouver le texte du sermon sur l'économe, cité par le R. P. Hugh Pope. Pour les autres, voir LECOY, *l. c.*, p. 121, 122; UCCELLI, *l. c.*, p. 48, 73, 92; *œuvres*, éd. Parme, t. 23.

annonça la parole de Dieu avec le plus grand succès dans la basilique de Saint-Pierre et à Sainte-Marie-Majeure. Nous avons entendu plus haut la déposition d'un magistrat de Naples affirmant avoir suivi les prédications du saint et en particulier tout un carême. De son côté Tocco témoignait au procès : « audivit eum praedicantem, et *magnus populus* confluebat cum devotione ad audiendam praedicationem suam » (*Act. SS.*, p. 705, nº 58).

Comment un théologien si profond et si scolastique put-il se faire goûter des simples fidèles? la question vaut la peine qu'on l'examine. Quels étaient les principes du Maître en matière oratoire?

On pourrait déjà le deviner à la lecture des règles et des recommandations de son Ordre. Un saint, comme Thomas, devait s'y conformer (1). Mais nous avons mieux que des conjectures; les écrits du saint lui-même nous éclairent sur la conception qu'il se faisait de la prédication. Trois qualités lui semblent essentielles dans un prédicateur : « Stabilitas, ut non deviet a veritate; secundum est claritas, ut non doceat cum obscuritate; tertium est utilitas, ut quaerat Dei laudem et non suam » (*Comm. sur Matt.*, éd. Parme, t. 10, p. 56). Le prêcheur est comparé à la lumière, continue-t-il, pour trois motifs : la lumière se communique à tous « et praedicatores se debent omnibus exponere... ; secundo, ratione actus, qui secundum Basilium, est tenebras illuminare, vias dirigere, latibula manifestare, differentias rerum ostendere. Et ipsi praedicatores debent illuminare in credendis, dirigere in operandis, vitanda manifestare, et modo comminando, modo exhortando praedicare ».

L'orateur sacré doit annoncer la parole révélée : la source où il puisera son éloquence sera donc l'Écriture Sainte,

(1) Mortier, o. p., *Histoire des Maîtres généraux*, Paris, 1903, t. I, p. 496.

interprétée par les Pères. Mais il n'est pas interdit, au contraire il est recommandé au prédicateur, de mettre en œuvre toutes les ressources profanes dont il dispose. Cette thèse, Thomas fut amené à l'exposer, dans un curieux chapitre de sa défense des ordres mendiants (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 12, éd. Parme, t. 15, p. 56). Les adversaires attaquaient vivement la façon de prêcher des dominicains ; surtout ils leur reprochaient amèrement de trop soigner leurs sermons ! « In religiosis ordinatam et compositam praedicationem vituperant... Volunt concludere religiosos esse pseudo-apostolos quia eloquenter et ornate verbum Dei proponunt... Ergo excommunicandi sunt qui verbis sacrae Scripturae eloquentiam, rhetoricam vel sapientiam philosophicam immiscent ». La dernière remarque de leur réquisitoire est savoureuse : « Sed per hoc quod aliqui eloquenter et ordinate praedicant, episcopi veniunt in contemptum apud populum, qui taliter non praedicant ». Il semblerait donc d'après ce passage que les dominicains et les frères-mineurs avaient inauguré un nouveau genre de prédication, plus agréable que celui du clergé séculier (voir LECOY, pp. 13, 30).

Pour justifier la méthode de ses frères, Thomas en appelle à l'autorité et aux préceptes de saint Jérôme, de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Ambroise. Aussi ne se gêne-t-il pas pour conclure : « hoc reprehendentes sunt sicut caeci invidentes videntibus, quaecumque ignorant blasphemantes ». Ensuite le saint docteur expose sa propre pensée : « L'usage de la sagesse et de l'éloquence profanes peut être, selon l'Écriture, ou loué ou blamable. L'Écriture condamne celui qui emploie ces ornements pour se faire valoir, ou qui donne sa préférence à la science séculière et à la rhétorique. Ce dernier sera tenté ou à passer sous silence ou même à nier tout ce que la philosophie naturelle n'approuve pas, tels les dogmes qui dépassent la raison humaine. De même celui qui cultive avec excès la rhétorique, montre qu'il se soucie de

faire admirer moins la vérité qu'il annonce, que la personne qui parle!... Mais il faut applaudir celui qui recourt à l'éloquence et à l'érudition, non dans l'intérêt de sa vanité, mais pour l'utilité de ses auditeurs. Grâce à ces moyens on instruit plus facilement et mieux les fidèles et l'on réfute plus victorieusement les adversaires. Qui subordonne les connaissances profanes à l'Écriture et les met à son service mérite nos éloges. Non, les apôtres ne dédaignèrent pas l'éloquence. Saint Augustin nous dit que dans leurs discours la sagesse marchait en tête, mais à sa suite et dans sa compagnie venait l'éloquence, et la sagesse qui ouvrait la voie, ne méprisait pas sa suivante. Après eux, les Docteurs usèrent plus librement encore de la philosophie et de la rhétorique séculières. Car, par une dispensation merveilleuse de sa providence, Dieu choisit d'abord pour annoncer l'Évangile, non pas des philosophes ou des rhéteurs, mais des hommes du commun, des pêcheurs, et ce furent ces humbles qui convertirent ensuite les philosophes et les orateurs, afin que notre foi ne reposât pas sur la sagesse des hommes, mais sur la force de Dieu... »

Malgré cet éloquent plaidoyer en faveur de l'art oratoire, Thomas condamne avec une égale énergie tout ornement indigne de la chaire chrétienne. Si intéressantes qu'elles puissent être, les anecdotes fausses ou controuvées doivent être écartées sans merci. Ainsi un dominicain s'était amusé, paraît-il, à discuter sur l'étoile des mages ; avait-elle la forme d'une croix ou celle du crucifié? Je sais bien, répond le saint docteur, que saint Chrysostome rapporte cette historiette, mais sans la garantir : « et quia pro certo non habetur, non reputo hoc esse praedicandum. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere (*Responsio ad lectorem bisuntinum*, éd. Parme, t. 16).

Il n'approuve pas davantage les exagérations, comme hélas il s'en trouve encore tant de nos jours dans la littérature

pieuse. Voici un exemple que nos écrivains modernes méditeraient avec fruit. Dans un sermon, un frère avait avancé que la vierge Marie, depuis la Purification jusqu'à la Résurrection, fut hantée par la prophétie du vieillard Siméon et la méditait avec douleur tous les jours jusqu'à sept fois : « Ad hoc respondeo quod istud eadem facilitate contemnitur qua dicitur, cum nullius auctoritatis robore fulciatur. Nec aestimo huiusmodi frivola esse praedicanda, ubi tanta suppetit copia praedicandi ea quae sunt certissimae veritatis » (*ib.*).

En résumé : Thomas exige que l'orateur, nourri de l'Écriture et des Pères, ait une doctrine sûre et solide; qu'il soit clair dans l'exposition et ne perde jamais de vue l'utilité de son auditoire : il préparera soigneusement ses sermons, cherchera à plaire et à émouvoir, en usant de toutes les ressources dont il dispose, mais sans jamais sacrifier les droits supérieurs de la vérité.

Enfin Tocco signale une autre maxime du docteur angélique, qui montre jusqu'à quel point il poussait la loyauté et la sincérité : « Non audebat aliquid dicere nisi quod Deus dedisset eum implere ». Cette maxime est peut-être le plus bel éloge qu'on puisse faire de notre saint.

Les principes qu'il professait, Thomas les suivait fidèlement. Le biographe du saint docteur nous décrit sa pratique : « Sa charité le portait à prêcher et à composer ses discours dans la seule vue de plaire à Dieu et d'être utile au peuple. Aussi fuyait-il les curiosités du langage et de l'érudition humaine, pour ne rechercher que l'inspiration de l'Esprit et la force du Verbe. Il évitait dans sa prédication tout ce qui était plus curieux qu'utile. Il parlait dans le patois de son pays d'origine, car sa grande concentration en Dieu ne lui permit jamais de s'en corriger. Il ne proposait et ne développait que des pensées utiles pour ses auditeurs, laissant délibérément pour les disputes d'École toutes les subtilités. Le peuple écoutait avec respect sa parole, comme si elle venait

de Dieu. Ce qu'il disait il le pratiquait lui-même... »

Comment Thomas préparait ses discours et alliait la vie apostolique avec la vie contemplative, Tocco ne manque pas de l'indiquer : « Sic enim in illo auditorio verbi Dei se disposuerat ut aut aliquid scriberet vel doceret, ut ipse in seipso quodammodo gyrum perficeret ; ut a se in Deum suae mentis motum orando inciperet, et a Deo ad proximum docendo finiret ; a quo in Deum, contemplando et orando, consurgeret unde iterum sui motus circulum incoharet » (*Act. SS.*, p. 674).

L'œuvre oratoire laissée par saint Thomas nous est une preuve de la fidélité de son historien. Nous possédons d'abord 275 sermons publiés dans l'édition de Parme, t. 15 (1). Ce ne sont que des plans, sans exorde ni péroraison ; encore ne furent-ils pas rédigés par Thomas lui-même ; ce sont plutôt des notes recueillies par ses auditeurs, des *reportata* (2). Rien n'indique qu'il les ait revues. Ces esquisses sont rédigées en latin ; c'était la coutume générale, nous apprend l'historien de la chaire française, même quand l'orateur parlait en langue vulgaire (Lecoy, p. 239-269). Aux clercs et aux étudiants Thomas parlait latin ; mais nous avons vu qu'il parlait italien, et même patois, dans ses sermons au peuple de Naples. On a tout lieu de croire qu'à Paris il s'adressait en français au peuple. Peut-être fait-il allusion à ses expériences parisiennes quand il dit dans un de ses sermons : « le Christ se comporta avec nous comme un homme, tout à fait comme si parlant français à un français on disait de vous : tiens, il parle comme un français ! »

Certains traités que nous trouvons aujourd'hui parmi les Opuscula ne sont que le résumé de ses prédications : « tels ses « expositions » que certains manuscrits appellent à bon droit

(1) Edités également par Raulx, *Divi Thomae Aquinatis Sermones et Opuscula concionatoria*, Paris, 1881. — (2) Quétif-Echard rappelle d'après d'anciens témoignages que Pierre Andria avait l'habitude de faire de pareils résumés.

« devotissima » sur le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* — véritable catéchisme populaire —, son opuscule sur les mystères de la vie du Christ, sur le décalogue, son délicieux ouvrage intitulé « *De duobus praeceptis caritatis* », donné originellement sous forme de sermon à Naples (1).

Enfin Uccelli (*l. c.*) nous a conservé huit discours (cinq sermons et trois collations) beaucoup plus développés et bien plus vivants que les plans dont nous parlions en premier lieu (2). Le P. Fanna en a découvert d'autres à Paris, Bologne et Milan, et le R. P. Mandonnet a publié trois exordes tirés d'un manuscrit d'Angers (3). Avons-nous ici le texte même des sermons tels qu'ils furent prononcés? On peut en douter (4). Ils suffisent cependant pour nous faire deviner les qualités oratoires du saint et nous expliquer son succès et les éloges des contemporains.

Ils nous révèlent d'abord que saint Thomas possède l'art de frapper les esprits par des comparaisons justes et familières. Ainsi : « proficere aetate corporis et non mentis est monstruosum... Ponamus quod aliquid corpus crescat in uno membro et sit parvulus in aliis membris; hoc est monstruosum. Similiter quando quis est (magnus) secundum corpus et non secundum mentem » (Uccelli, p. 41). « Sicut mercator tempore nundinarum, quando credit multum lucrari, et scholaris quando credit audire lectionem utilem, si tempus illud amittat, reputat se multum damnificatum » (ib. p. 42). Il ne craint pas de prendre ses auditeurs à partie : « Sed dices : iuvenis sum, volo ludere in iuventute mea; cum senex ero convertam me » (p. 43). Voici une jolie anecdote : deux prétendants désiraient une jeune fille en mariage; l'un était riche, mais sot; l'autre sensé, mais pauvre. Le père de la jeune fille

(1) Voir sur cet opuscule l'intéressant article de Mgr Grabmann dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz, 1923, p. 651. — (2) Reproduit par l'éd. de Parme, t. 24. — (3) *Revue thomiste*, 1893, p. 379. — (4) De Groot, *l. c.*, p. 240.

embarrassé, consulta un ami qui répondit : « malo virum indigentem divitiis, quam divitias indigentes viro ». Dans l'Écriture saint Thomas sait choisir, comme le remarque le R. P. Mandonnet, les textes les plus expressifs et qui font image. Ainsi il met en garde contre la malice du pécheur « qui glace son cœur, comme la citerne glace l'eau » ; la dureté de ce cœur est comparée à « l'enclume que bat le marteau du forgeron » (*l. c.*).

Même la note pathétique n'est pas totalement absente. Il est vrai, ces discours, avec leurs divisions multiples, rappellent surtout le professeur : mais cela même pourrait faire supposer que ces textes reproduisent plus les idées que les phrases de l'orateur. Car, nous le savons par les contemporains, saint Thomas parvenait à faire une impression profonde sur son auditoire. Sa sainteté y contribuait assurément. Tocco n'affirme-t-il pas au procès : « magnus populus confluebat « *cum devotione* » ; et dans sa biographie il nous assure que la foule recevait sa parole comme celle de Dieu (*Act. SS.*, p. 705, n° 58). Nous lisons également au procès de canonisation, que, prêchant à Rome le jour de Pâques, une femme malade se dit en l'entendant : « si je pouvais seulement toucher le bord de son manteau je serais guérie ». Elle le toucha et effectivement recouvra la santé (*ib.*, p. 711, n° 75). Mais l'ardeur de sa parole faisait le reste. Un trait rapporté par Tocco montre que le saint avait gardé toute sa fougue italienne : « supra modum contra peccantes insurgeret » (*ib.*, p. 671, n° 37). Dans ses œuvres polémiques, surtout contre les adversaires des ordres religieux, on sent une passion contenue, mais ardente. A Rome encore, parlant sur la passion de Notre Seigneur, il fit fondre tout l'auditoire en larmes. Et saint Antonin, résumant ce que les témoins lui avaient dit au sujet de l'éloquence de saint Thomas, écrit ces mots : « sa parole était une torche ardente ; elle enflammait les cœurs du feu de l'amour de Dieu ». Eh bien ! certains passages des

textes qui nous restent laissent encore deviner un véritable mouvement, comme sa philippique contre les faux prophètes (Uccelli, p. 71-72). Le sermon écrit pour l'office de la fête du Saint Sacrement que nous lisons dans le bréviaire, ne manque pas de chaleur ; et l'allocution prononcée au consistoire pour cette même fête tient autant de l'hymne que du sermon (Uccelli, p. 98). Comment s'en étonner quand on songe au talent poétique dont le saint fait preuve dans les hymnes et les répons de l'office du Saint Sacrement?

Quant à la collection des 275 esquisses, elle est très intéressante, et il est regrettable qu'elle ne soit pas plus connue. Avec les opuscules signalés plus haut, elle fournirait, selon la remarque du P. Hugh Pope, une mine abondante pour la prédication. La collection se divise en deux classes : les *dominicales* qui sont des homélies sur l'épître et l'évangile du jour. Nous en comptons 13 pour l'Avent, 26 pour la période entre Noël et la Septuagésime, 40 pour celle entre la Septuagésime et Pâques, 18 pour le temps Pascal, 64 pour les dimanches qui suivent la Pentecôte. Les autres sermons sont les *sermones festivi*, célébrant les mystères ou les saints.

Ce qui frappe surtout dans ces notes c'est leur richesse en citations scripturaires. Composées pour les cinq dixièmes de textes bibliques, elles témoignent d'une familiarité extraordinaire avec l'Écriture. L'esprit de Thomas s'était tellement nourri de la parole révélée que ses pensées s'exprimaient tout naturellement dans les mots même de l'Écriture. Certes il n'avait pas besoin d'une concordance! Les textes se présentaient d'eux-mêmes à son choix. Nos auditoires modernes n'ont plus cette connaissance et ce goût de la parole inspirée : mais il est bon de se rappeler cependant que les mots mêmes de l'Écriture sont des « sacramentaux » et portent une grâce particulière pour toucher les cœurs.

Il ne sera pas sans intérêt de noter les sujets que le saint docteur traitait dans ces homélies sur les évangiles et

les épîtres que nous devons également expliquer au prône. Saint Thomas ne craint pas, dans ses dominicales, de développer des sujets touchant la vie intérieure, comme la sainteté, le besoin de Dieu, la perfection chrétienne, la recherche de Dieu, la lèpre du péché, l'union avec Dieu, les trois conditions, soit de la sainteté, soit de la paix, soit de la joie, etc., sans parler des sujets suggérés directement par la saison liturgique.

Aujourd'hui encore le prêtre trouvera profit à consulter ces sermons. Le P. Mandonnet connaît des dominicains qui les ont pratiqués de longue date dans un but oratoire, et il nous assure « qu'ils leur ont emprunté, plus d'une fois, des plans solides et leurs meilleures inspirations » (*l. c.*, p. 379). Les prêtres, remarque le P. Pope, ont là un riche répertoire. Sur tous les évangiles qu'ils ont à commenter eux-mêmes, ils trouveront des pensées heureuses, profondes, avec des divisions bien ordonnées, présentées sous une forme brève et claire, avec une foule de textes scripturaires, parmi lesquels il n'y aura qu'à faire son choix. Cette concision dans la richesse, fait la valeur utile de cette collection : elle facilite le travail sans le supprimer, comme c'est l'écueil des sermonnaires ; elle force au contraire à réfléchir ; mais grâce à ce travail le sermon devient personnel et s'adapte aux besoins de l'auditoire.

E. HOCEDEZ, S. I.

Notes de Droit canonique.

I. Obligations d'un curé chargé de plusieurs paroisses.

Un curé chargé de deux paroisses satisfait-il à ses obligations en prêchant alternativement, un dimanche dans l'une seulement, le dimanche suivant dans l'autre ? Le P. Regatillo (*Sal Terrae*, XII, 1923, p. 781) estime que l'on ne peut

imposer au curé en charge de deux paroisses de s'acquitter dans l'une *et* dans l'autre de *toutes* les obligations que le Code lui impose. Cette solution bénigne s'appuie sur l'analogie du c. 466 : le curé en question ne doit appliquer aux jours prescrits qu'*une* seule messe *pro populo*. A quoi sera-t-il tenu exactement? Il est difficile de préciser ; la chose dépendra des circonstances : distance qui sépare les paroisses, autres occupations du curé, degré d'instruction religieuse des populations. En règle générale le P. Regatillo, s'inspirant toujours de l'analogie du c. 466, serait d'avis que le curé partage entre les deux paroisses, par parts à peu près égales, la somme globale des prestations qui lui incomberaient s'il n'avait qu'une seule paroisse à administrer.

L'analogie du c. 466 n'est vraiment pas concluante. L'obligation de célébrer *pro populo* et celle de faire le catéchisme (c. 1332), l'homélie ou l'instruction dominicale (cc. 1344, 1345) sont de portée si diverse que l'on ne peut conclure de ce qui vaut pour l'une à ce qui doit valoir pour l'autre. Le curé est désigné par l'Église pour offrir le Saint-Sacrifice à l'intention des fidèles ; et l'Église définit qu'il s'acquittera de cette obligation par une messe aux jours fixés. Que le troupeau compte cinq cents ouailles ou qu'il en compte dix mille ; qu'il soit réparti sur un territoire plus ou moins étendu, groupé autour d'une ou de plusieurs églises; qu'il se compose d'une ou de plusieurs paroisses, peu importe : l'Église n'impose qu'*une* messe pour ce peuple confié tout entier à *un* pasteur. Rien ne nous dit que dans les dispositions normales de la divine Providence, le fruit spirituel qui en reviendra à chaque fidèle s'en trouve diminué. A tout le moins, l'Église pourrait suppléer *de thesauro*.

Peut-on en dire autant des autres obligations du curé? Il doit célébrer les offices divins, administrer les sacrements. A l'impossible nul n'est tenu ; mais dans les limites raisonnables des forces humaines, décuplées si souvent par le zèle

de nos prêtres, qui donc songerait à dire que régulièrement, et sauf indication contraire dans des cas particuliers, le curé peut légitimement répartir par moitié ces prestations entre les deux paroisses qui composent son troupeau? Et si l'on ne peut le dire de l'administration des sacrements, pourrait-on le soutenir pour l'homélie, l'instruction, le catéchisme? Dans les desseins ordinaires de la Providence, *quomodo audient sine praedicante?* L'Église vraiment estimerait-elle que, dès que le nombre des paroissiens s'accroît, le droit de chacun d'eux à l'instruction religieuse diminue en proportion? La nature même des choses comporte au contraire que la responsabilité et les obligations de la charge d'âmes deviennent plus graves à mesure que croissent les besoins des populations. Dans les limites des possibilités pratiques, le curé chargé de deux paroisses est normalement tenu à faire l'homélie, l'instruction, le catéchisme plus souvent au total qu'un collègue qui se trouve dans les conditions ordinaires. J. Janssens, S. I.

II. Administration du baptême en dehors de l'église paroissiale.

Normalement, le baptême solennel doit être administré au baptistère d'une église ou d'un oratoire public (c. 773). Le c. 775 stipule que si à raison de la distance ou pour d'autres motifs, il y avait inconvénient grave ou péril à se rendre à une église qui possède des fonts baptismaux, le curé *peut et doit* administrer le sacrement dans l'église ou l'oratoire public le plus rapproché, à l'intérieur toujours des limites de la paroisse.

A qui appartient-il de juger de la gravité des causes requises pour conférer le baptême ailleurs qu'à l'église paroissiale ou à une église qui ait le privilège des fonts baptismaux? Cette appréciation, le Code ne la réserve pas à l'Ordinaire; c'est donc le curé qui est seul juge en

l'occurrence. Que s'il y a vraiment inconvénient grave ou péril à se rendre à la paroisse, le curé est *tenu en conscience* de consentir à conférer le baptême dans une autre église (José Vallhonrat, dans *Reseña Eclesiástica*, Sept.-Oct. 1923, 196).

A proprement parler, le Code ne réserve à personne le jugement en question. Si les motifs graves existent, le curé peut et doit conférer le baptême dans l'oratoire public le plus proche. Nous croyons traduire exactement la pensée de l'auteur en disant qu'en pratique, c'est le curé qui *déclarera* l'existence de l'inconvénient qui l'oblige à baptiser ailleurs. Mais tout homme compétent en la matière, — parents, médecin, nurse, etc. — a le droit d'estimer que le curé fait erreur, et qu'il y a effectivement « grave inconvénient ou danger » à se rendre à la paroisse; il peut donc recourir aux autorités hiérarchiques et, en attendant la décision, refuser de s'en remettre à la décision du curé. Celui-ci devra se ranger à l'appréciation de son supérieur.

J. JANSSENS, S. I.

Consultations canoniques

Aliénation du capital à titre gratuit par un profès de vœux simples (c. 583, § 1°) « Dans l'excellent ouvrage de BALMÈS, *Les religieux à vœux simples d'après le Code*, p. 159, se trouve cette assertion : « *b*) Par contre, que le religieux à vœux simples [dans une Congrégation] sollicite de ses supérieurs *et qu'il obtienne la permission de disposer de son domaine radical*, aussitôt ces divers modes de dispositions de biens (donation, aliénation, etc.) deviennent licites : ils ne se présentent plus alors sous l'aspect d'actes de propriétaires ». Le c. 583, 1° ne serait-il qu'une application du principe général, d'après lequel un profès ne peut licitement

disposer d'aucun bien matériel sans permission? Pourquoi exprimer cette application? »

L'étonnement de notre correspondant se justifie pleinement. Le c. 583, 1° défend aux profès de vœux simples dans les Congrégations religieuses « de se dépouiller à titre gratuit de la propriété de leurs biens par acte entre vifs ».

Se dépouiller, c'est se priver d'une partie importante de ses biens, environ un quart selon les meilleurs canonistes. Il s'agit ici des biens dont les religieux gardent la nue-propriété, de leur capital, puisqu'ils ont dû, avant la profession, déterminer l'usage de leurs revenus. Les actes entre vifs s'opposent aux actes à cause de mort, donation *mortis causa* et testament. L'abdication se fait à titre gratuit quand à la cession des biens ne répond pas un avantage *matériel* d'importance sensiblement égale.

Cette prohibition du c. 583, 1° a pour but d'assurer au religieux une honnête subsistance au cas où il sortirait, librement ou forcément, de sa Congrégation.

Tout vœu de pauvreté défend de disposer d'un bien matériel quelconque, personnel ou étranger, à titre de propriétaire ou de possesseur (animo domini); on ne peut donc le faire que d'une manière dépendante, c'est-à-dire avec l'autorisation du Supérieur compétent. Mais il est trop évident que celui-ci ne peut autoriser des actes absolument défendus par le Code. Ainsi le Supérieur dans une Congrégation religieuse ne peut permettre à un novice de ne pas faire de testament (c. 569, § 3), à un profès de le changer, en dehors d'un cas urgent (c. 583, 2°), de garder l'administration de ses biens (c. 569, § 1), de se dépouiller, en faveur de qui que ce soit, de son capital (c. 583, 1°), etc.

Le pouvoir du Supérieur et les constitutions elles-mêmes sont formellement limités par les canons cités.

J. Creusen, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT OFFICE

Jeûne eucharistique avant la Messe (Déclaration du S. Office, 16 nov. 1923. *A. A. S.*, XV (1923), p. 585).

DECLARATIO CIRCA DISPENSATIONEM A LEGE IEIUNII EUCHARISTICI ANTE MISSAM. — Supremae Congregationi Sancti Officii propositum fuit quaesitum : « An sacerdotes dispensati a ieiunio eucharistico ante secundam Missam, sumere possint ablutionem in prima ».

Et Sacra Congregatio, feria IV, die 2 maii 1923, respondendum mandavit : *Affirmative.*

In sequenti vero feria V, die 3, dicti mensis et anni, SSmus D. N. Pius divina Providentia Papa XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. Officii impertita, resolutionem Emorum Patrum approbavit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 16 novembris 1923.

Aloisius CASTELLANO,
Supremae S. C. S. Officii Notarius.

1. Nos lecteurs se rappellent la lettre adressée par le S. Office aux Ordinaires résidentiels sur les dispenses qu'ils pourraient accorder ou obtenir aux prêtres incapables de garder, sans grave inconvénient, le jeûne eucharistique avant une messe tardive ou de binage (*N. R. Th.* 1923, p. 319). Dans plusieurs revues on avait fait remarquer avec raison que cette lettre ne changeait rien à la discipline actuelle de l'Église. On ne pouvait entre autre s'autoriser de ces dispositions du S. Office, pour *présumer* la dispense du jeûne. Dès lors, si un prêtre avait par inadvertance pris les ablutions à la première messe, il ne pourrait biner, non à jeun, à moins d'y être obligé par des circonstances exceptionnelles, comme serait le danger d'exciter des soupçons gravement infamants.

Comme une rubrique particulière interdit les ablutions au prêtre qui célèbre plusieurs messes, on comprend le doute

proposé au S. Office. La dispense du jeûne eucharistique supprime-t-elle, du même coup, l'obligation de cette rubrique? La réponse n'étonnera personne. Qui potest plus, potest et minus, à condition que le plus et le moins soient vraiment des degrés d'une même faculté, d'une même dispense. La seule raison d'omettre les ablutions est la nécessité de garder le jeûne eucharistique. Dès lors qu'un prêtre est autorisé à prendre une nourriture liquide avant sa première ou sa seconde messe, il n'y a plus de raison de changer quoi que ce soit aux rubriques ordinaires de la Messe.

2. Le *Monitore ecclesiastico* (octobre 1923, p. 305) donne à l'occasion de la lettre *Optime novit*, rappelée ci-dessus, quelques renseignements intéressants. Le S. Office n'accorde pas jusqu'ici aux Ordinaires des pouvoirs habituels de dispense, quand la seule raison est l'heure tardive de la messe. Il faut recourir dans chaque cas au S. Siège. Dans la supplique, il faut exposer les circonstances qui motivent la concession de la dispense et l'étendue de celle-ci : nécessité de maintenir la messe tardive; impossibilité de la faire célébrer par un prêtre qui supporte le jeûne; la quantité et la qualité de la nourriture à prendre; l'intervalle qui pourrait séparer la rupture du jeûne de la célébration de la messe.

La formule imprimée des facultés habituelles de dispense contient des conditions plus sévères que le texte de la lettre *Optime novit*. La dispense ne s'accorde en vertu de ces facultés qu'à des prêtres *ayant charge d'âmes*, qui doivent, le dimanche ou les jours de fête d'*obligation*, *biner* dans un endroit *autre* que l'église paroissiale et *assez éloigné* de celle-ci. La dispense ne s'accorde que pour trois ans et pour autant que les mêmes conditions subsistent.

3. La lettre *Optime novit* indique-t-elle certainement l'intention d'accorder des dispenses plus larges? A ne considérer que son texte, on devrait le croire.

Cependant les réponses reçues par certains Ordinaires ne confirment pas ces prévisions. Le S. Office ne paraît pas vouloir multiplier ces dispenses sans de très graves motifs. Le rédacteur du *Monitore* (1923, p. 307) opine que la lettre envoyée aux

Ordinaires est motivée par des circonstances exceptionnelles. Après la guerre, le nombre de prêtres auxquels il a fallu confier plusieurs paroisses s'est malheureusememt fort accru. D'où l'utilité de munir les Ordinaires de facultés qui les dispensent de multiplier les recours au S. Office. Cette démarche du S. Siège n'autorise donc aucun changement dans l'exposé que font les Moralistes de l'obligation du jeûne eucharistique avant la Messe.

La lettre *Optime novit* est cependant de date trop récente et les réponses données aux recours des Ordinaires sont peut-être trop peu nombreuses pour porter un jugement ferme sur la ligne de conduite que tiendra le S. Siège (1). J. CREUSEN, S. I.

V. **Condamnation de livre.** Les éditions suivantes de VIGOUROUX, BACUEZ et BRASSAC, *Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des Séminaires*, tome troisième : « Nouveau Testament » par A. Brassac, etc., 12e édition totalement refondue, Paris (1907); 13e éd. (1910), 14e éd. (1913), 15e éd. (1920). — tome quatrième : « Nouveau Testament » par A. Brassac, etc., 12e éd. (1909); 13e éd. (1911); 14e éd. (1916); 15e éd. (1920). — « Ancien Testament » 14e éd. revue par Brassac, etc., avec la collaboration de J. Ducher, tome premier, (1917), tome deuxième (1920), ainsi que toutes les traductions, de ces mêmes éditions, sont condamnées et mises au nombre des livres prohibés (Décret du 12 décembre 1923. *A. A. S.* XV, 1923, p. 615).

VI. **Lettre explicative de ce même décret au Supérieur général de la Société de S. Sulpice.** (*A. A. S.* XV (1923), p. 616).

AD D. R. MODERATOREM SUPREMUM SOCIETATIS PRESBYTERORUM A SANCTO SULPITIO CIRCA SUPRA RELATUM DAMNATIONIS DECRETUM.

— Reverendissime Domine,

Iam pluribus ab annis multi conquerebantur de opere quod inscribitur « Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à » l'usage des Séminaires » a D. Vigouroux et D. Bacuez,

(1) Voir sur l'interprétation correcte ou abusive du même document l'*Ami du clergé*, 29 nov. 1923, p. 758, sq.

Societatis S. Sulpitii presbyteris, primum quidem exarato, sed postmodum a D. Brassac, eiusdem Societatis sodali, funditus retractato. Ipsa Sancta Sedes iam animum ad rem converterat, quum Reverentia Tua, anno 1920, a Summo Pontifice supplicibus precibus petiit, ut totum opus Romae examini subiiceretur eaque omnia, quae forte inibi corrigenda essent, describerentur, ut in nova editione emendari possent. Cui petitioni, licet prorsus insolitae, Summus Pontifex Benedictus f.m. Pp. XV benigne annuit atque huic Supremae Congregationi volumina recognoscenda commisit.

Examine autem, pro rei momento, mature ac diligentissime peracto, manifestum apparuit opus laborare multis gravibusque vitiis, quae illud ita pervadunt et inficiunt, ut prorsus impossibilis foret ipsius emendatio. Missis enim quamplurimis aliis erroribus, D. Brassac circa inspirationem Sacrae Scripturae et eius inerrantiam, praesertim in rebus historicis, ubi inter substantiam narrationis et adiuncta distinguit, circa authenticitatem et veritatem historicam plurium librorum inspiratorum, ea habet quae decretis dogmaticis sacrorum Conciliorum Tridentini ac Vaticani ceterisque documentis magisterii ecclesiastici, ut ecce Litteris Encyclicis Leonis XIII ac Pii X, decretis S. Officii et Pontificiae Commissionis de re biblica, necnon toti traditioni catholicae evidenter adversantur.

Quod speciatim ad inerrantiam absolutam Sacrae Scripturae attinet sufficiat in mentem revocare doctrinam Leonis XIII in Encyclica *Providentissimus* : « Nullatenus...

Suit un long extrait de la célèbre Encyclique; voir *N. R. Th.*, t. XXV (1893) p. 588; Denzinger nº 1952; le rappel de la prop. 11, du décret Lamentabile (supplément à la *N. R. Th.*, t. XXXVIII (1907), p. [105]; Denz. nº 2011), du décret de la Commission biblique du 18 juin 1915 (*N. R. Th.* t. XLVII, (1920) p. 448; Denz. nº 2180).

Falsa etiam D. Brassac utitur methodo, quum, neglecta nimis expositione positiva integrae doctrinae catholicae, animo specietenus indifferenti proponit ex una parte argumenta, quae stant pro sententia traditionali, ex altera vero studiose effert rationes, quae arte critica, quam vocant, ex indiciis internis

accumulantur ad novas opiniones commendandas, quin harum rationum inefficaciam atque debilitatem verbo indicet. Et ita parvi facit monitum Leonis XIII : ... (citation de la même encyclique). Aliud etiam vetat Summus Pontifex in eadem Encyclica, scilicet ne in quaestionibus quae ad eruditionem faciunt, « plus temporis tribuatur et operae, quam pernoscendis » divinis Libris, neve corrogata multiplex rerum cognitio » mentibus iuvenum plus incommodi afferat quam adiumenti ».

Non paucas habet Auctor interpretationes quae sensui Ecclesiae omnino refragantur. Lamentanda sane res, quum Concilium Tridentinum decreverit, « ut nemo, suae prudentiae innixus... etc. (Sess. IV, decretum de editione et usu sacrorum librorum. Denz. nº 785) et Concile du Vatican (sess. III c. 2. Denz. nº 1788).

Generatim autem Auctor, licet sententias *scholae largioris*, quas studiose proponit, non semper aperte amplectatur, ad eas tamen inclinat, et saepius adhibet locutiones ambiguas et formulas captiosas, quae utroque modo, tum orthodoxo tum opinionibus eiusdem *largioris scholae* favente, intelligi possunt, immemor aureae illius regulae quam Pius X ab omnibus Sacram Scripturam praelegentibus stricte servari praecepit : « Doctor » Sacrae Scripturae tradendae sanctum habebit numquam a » communi doctrina ac traditione Ecclesiae vel minimum » discedere ; utique vera scientiae huius incrementa, quaecum- » que recentiorum sollertia peperit, in rem suam convertet, sed » temeraria novatorum commentaria negliget ; idem eas dumta- » xat quaestiones tractandas suscipiet, quarum tractatio ad » intelligentiam et defensionem Scripturarum conducat ; denique » rationem magisterii sui ad eas normas diriget, prudentiae ple- » nas, quae Litteris Encyclicis *Providentissimus* continentur » (Litt. Apost. *Quoniam*, 27 martii 1906, § 13).

Nihil Auctor curat, ut parum dicamus, decisiones Pontificiae Commissionis Biblicae, de quibus Pius X edicit : ... Denz. nº 2113.

Quin D. Brassac hac praecepta sancte servet, potius vim argumentorum quae favent doctrinae communiter receptae enervat, dum e contrario fortiter difficultatibus ab adversariis

allatis insistit; saepe documenta magisterii ecclesiastici negligit vel eorum sensum ad propria placita pervertit; indolem praeternaturalem vel miraculosam plurium factorum ab hagiographis narratorum vel silentio premit vel ad minimum reducit; vaticiniis messianicis non raro omnem fere vim probandi adimit; in multis a recto tramite doctrinae theologicae deflectit; plus aequo tribuit auctoribus heterodoxis vel scriptoribus catholicis theoriis liberioribus imbutis, ... (citation de l'encyclique de Léon XIII).

Tandem quasi nihil habet quod pietatem fovere possit, ac ita spiritum, quo antiquum D. Vigouroux opus praestabat, penitus immutavit.

Quae omnia eo graviora sunt quod agitur de « Manuali » quod in manibus versatur tot alumnorum sanctuarii, quorum institutioni Ecclesia materna cum sollicitudine invigilare debet. Ipsa enim vehementer cupit ut ii, qui in spem altaris succrescunt, reverentiam ac amorem altissimum erga Sacram Scripturam concipiant...

Quare Emi ac Revmi DD. Cardinales una mecum Inquisitores Generales latum die 12 huius mensis praefati operis damnationis decretum edere sui muneris esse duxerunt, ac simul cetera nondum evulgata decimaequintae editionis volumina operis « Manuel biblique » imprimi omnino prohibuerunt.

Haec autem omnia SSmus Dominus Noster Pius PP. XI, suprema Sua auctoritate probata, ac confirmata, tecum communicanda mandavit...

Romae, 22 decembris 1923.

R. Card. Merry del Val.

SACRÉE PÉNITENCERIE

Nullités dans l'érection des Chemins de croix, etc.

Par rescrit du 16 juin 1922, accordé au procureur général des Frères Mineurs, la S. Pénitencerie a bien voulu suppléer (*sanationis gratia*) à tous les vices qui auraient entaché de nullité l'érection de Chemins de Croix, l'admission ou l'inscrip-

tion de fidèles dans les unions du Chemin de Croix perpétuel ou du Chemin de Croix vivant (1).

L'union du « Chemin de Croix perpétuel », fondée à Bordeaux dans l'église des Franciscains, pour répandre l'usage du Chemin de la Croix, a son siège principal en l'église de l'Ara Coeli à Rome. Là où les Frères Mineurs n'ont pas de résidence, le curé peut établir dans son église la pieuse union, dont il sera directeur. Après avoir demandé à l'Ordinaire son autorisation, il suffit de s'adresser au T. R. P. ministre général des Frères Mineurs, à Rome (2). L'union du « Chemin de Croix vivant » a pour but de faciliter l'exercice du Chemin de la Croix aux fidèles empêchés de le faire en entier pour motif de santé ou à cause de leurs occupations. Chaque membre de l'union doit, en se servant d'un crucifix bénit à cette intention, méditer sur le mystère d'une station, assignée par le sort, et réciter trois Pater, Ave et Gloria. Pour établir cette pieuse union, on pourra s'adresser aux Provinciaux des Frères Mineurs. Chacune des deux unions a été enrichie de nombreuses indulgences (3).

J. C, s. I.

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT

Fonctions entraînant pour des clercs une responsabilité pécuniaire.

En vertu du c. 139, § 3, l'*Ordinaire* peut autoriser ses prêtres à accepter une charge comportant éventuellement une responsabilité financière. Une circulaire de la Secrétairerie d'État, en date du 6 juin 1923, retire ce pouvoir aux Ordinaires d'Italie et des îles adjacentes. Les prêtres de ce pays devront, pour rester en charge de gestions financières ou en accepter de nouvelles (p. ex. dans des coopératives, sociétés de secours mutuel, etc.), obtenir dorénavant l'autorisation de la Congré-

(1) Nous empruntons le renseignement à la *Reseña eclesiástica*, déc. 1923, p. 270, qui renvoie aux *Acta Ord. F. Min.*, 1922, p. 216. — (2) Collegio di S. Antonio, via Merulana, 124. — (3) Beringer Hilgers, *Die Ablässe*, 14e éd., II, p. 94.

gation du Concile (*Monitore ecclesiastico*, oct. 1923. XLVIII, p. 304, 305).

Le décret de la S. C. Consistoriale *Docente Apostolo*, du 18 novembre 1910, défendait aux clercs d'accepter ou de garder dans des banques, caisses rurales, caisses d'épargne ou autres institutions analogues un poste de président, administrateur, secrétaire, caissier, etc., pouvant éventuellement les impliquer dans les responsabilités financières (cf. *A. A. S.* II (1910), p. 910). Il leur fallait pour cela une autorisation du Saint-Siège. Le Code avait mitigé cette discipline : le c. 139, § 3 n'exige plus que l'autorisation de l'Ordinaire ; et une interprétation authentique de la Commission du Code, en date des 2-3 juin 1918, ad 1, ne laissait plus aucun doute sur l'abrogation du recours au Saint-Siège exigé par le décret *Docente Apostolo* (*A. A. S.* X (1918), p. 344).

Cependant, dans la nouvelle formule des relations quinquennales que les Ordinaires doivent envoyer au Saint-Siège, la S. C. Consistoriale inséra un questionnaire détaillé sur l'usage que les Ordinaires auront fait du c. 139, § 3 : nombre des permissions accordées, motifs de la concession, nature des œuvres et risques qui y sont attachés, conduite des prêtres qui s'en occupent, tout cela devra être signalé (cf. Formula servanda in relationibus dioecesanis, 4 nov. 1918, n. 48. *A. A. S.*, X (1918), p. 495-496).

L'Italie se trouvait jusqu'à présent sous le régime de droit commun. La présente circulaire, dérogeant au c. 139, § 3, remet en vigueur pour ce pays le droit plus sévère du décret *Docente Apostolo*.

J. JANSSENS, S. I.

Bibliographie

HUGUES DE SAINT-VICTOR. **Le Gage des divines Fiançailles** (*De arrha animae*). Traduit et annoté par Michel LEDRUS, S. I. (*Museum Lessianum* : Section ascétique et mystique, nº 12). — Bruges, Ch. Beyaert, 1923, (18 × 11), 120 pp. Prix : 3 fr.

Si Hugues de Saint-Victor (1096-1141) n'a pas compilé la Somme qui se

para si longtemps de son nom, le soliloque *De Arrha animae* est incontestablement de lui, et lorsque son nouveau traducteur, le P. L. l'appelle un bijou de la littérature chrétienne, nul, pensons-nous, n'y contredira. Le public qui pense et qui prie se reporte volontiers aujourd'hui vers les sources qui alimentèrent la piété de nos lointains ancêtres : il accueillera avec faveur l'opuscule du Victorin, si riche d'onction mystique. Disons à la louange du P. Ledrus que dans le périlleux labeur de la version sa plume a su joindre le souci de l'élégance à celui de la fidélité. Le mérite, certes, n'est pas mince. Pour ce qui est de l'introduction, assez longue, où on nous donne une esquisse de la psychologie et de l'enseignement du grand spéculatif, avouons qu'en dépit de beaucoup de science et de piété, l'expression, sinon la pensée elle-même de l'auteur, paraît manquer deci delà de mise au point. Qu'entend-on par « la transition intériorisante de la vision », une « étape de synthèse », « l'intériorité ascendante » ? Mais nous aurions tort d'insister sur ces chicanes. Elles n'empêcheront nullement, osons l'espérer, qu'on tire du précieux soliloque la manne cachée de dévotion et de doctrine qu'il recèle. M. C.

R. P. Camerlinck. Une servante du Sacré-Cœur. **La très Révérende Mère Marie des Anges,** fondatrice et première prieure générale des Dominicaines du Sacré-Cœur (Hardinghem) 1837-1907. Lettre-Préface de Mgr Julien, évêque d'Arras. Paris, Lethielleux, (18 × 11 cm), orné d'un portrait hors texte, 287 pp. Prix : 6 francs.

Simple histoire d'une femme courageuse et chrétienne ; l'auteur eut la bonne grâce de ne pas l'éloigner de nous : il la fait vivre en notre terre ; il nous la montre aux prises avec la contradiction de la mauvaise volonté humaine, dressant sa volonté énergique en face des obstacles suscités par les petitesses d'une politique anticléricale. Nous aimons la voir, achevant son œuvre comme elle la commença, avec toutes ses forces humaines, raffermies par une foi inébranlable en la Providence. Il est bon de s'arrêter un instant à contempler cette femme, possédant dans sa plénitude le sens de l'apostolat catholique et de la charité du Christ. E. Mistiaen, s. i.

Lettres de Mgr de Ségur à ses filles spirituelles, publiées par le Marquis de Ségur. Nouvelle édition. Paris, Téqui, 1923, (10 × 18 cm), 219 pp. Prix : 3, 50 fr.

La vertu pacifiante de ces lettres est souvent condensée en quelque phrase typique où le saint aveugle révèle le secret de son abandon à la volonté divine, source de sa sérénité, inspiration de ses conseils : « Sainte Germaine guérira qui elle voudra pour se faire canoniser ; je la prie de ne pas m'exposer au danger de m'éloigner du calvaire » ! Héroïque leçon sous une forme aimable. E. M.

Abbé P. Delerue. **Au seuil de la vie.** Lettres et causeries. 2 vol. Paris, Téqui, 1923, (19 × 12 cm), VIII-235 et 282 pp. Prix : 10 fr.

Soixante-six causeries de six à dix pages chacune, sur les habitudes, les pensées, les actes, les destinées de la jeune fille chrétienne. « Et française », ajoute l'auteur sur la page de titre. Soit! L'interlocutrice est ainsi mieux définie; mais la jeune fille espagnole, italienne ou belge n'aura pas de peine à s'appliquer les conseils donnés dans ces pages et à goûter les traits intéressants dont elles abondent. Pourquoi, dans ces causeries, la phrase est-elle presque toujours construite dans un ordre inattendu? Étonné, le lecteur, curieusement, en les parcourant, se le demandera! J. C.

Denis Buzy, s. c. j. Aumônier du Carmel de Bethléem. **Pensées de Sœur Marie de Jésus Crucifié**, religieuse carmélite converse, morte en odeur de sainteté au Carmel de Bethléem (1846-1878). Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul; Paris, Librairie Saint-Paul. 1922, (13 × 20 cm), 125 pp. Prix : 4 frs.

Cet opuscule fait suite à la biographie de Sœur Marie de Jésus Crucifié, dont il a été rendu compte longuement ici même (*N. R. Th.* 1923, p. 50). Ces paroles « improvisées, recueillies parfois au cours de l'extase, possèdent une ferveur de charité et d'humilité qui captivent et en même temps une saveur de poésie palestinienne qui rappelle les poètes inspirés de l'Ancien Testament ». Assurément toutes les paroles rapportées ne méritaient pas peut-être de l'être; quelques-unes sont assez banales; mais l'ensemble est très édifiant et achève de nous donner confiance en cette religieuse dont la vie est bien extraordinaire. E. H.

R. P. Félix, s. j. **La confession.** Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), 330 pp.

M. Téqui nous procure aujourd'hui une nouvelle édition d'un livre du P. Félix, la Confession. Le talent oratoire du P. Félix est trop connu pour que nous insistions sur la valeur même de ses sermons; quoique, à être franc, nous soyons bien tous de l'avis du P. Félix lui-même qui écrivait en 1857, à l'occasion de la publication de ses conférences sur le Progrès : « On accueille avec quelque froideur le discours écrit... Trop peu de discours résistent à l'épreuve de la publication pour que nous ne la croyions pas redoutable à ceux qu'on va lire ». L'humilité de l'éloquent Jésuite ne prévoyait sans doute pas une quatrième édition de sa septième retraite de N.-D. de Paris. C'est que la question qu'il y traite est toujours d'actualité : pourquoi on se confesse, pourquoi on ne se confesse pas. Voilà pourquoi on ne lira pas sans fruit ces enseignements si précis et si solides, donnés

avec tant d'âme : la confession devant la raison, devant les passions ; combien elle est consolante, combien elle est salutaire. Remarquez les admirables pages sur Marie-Magdeleine. J. S.

Louis Capéran, Directeur au Grand Séminaire, Docteur en théologie. **Leçons et Lectures sur les vérités de notre Foi.** Manuel illustré à l'usage des Écoles, des catéchismes et des patronages. Toulouse, chez l'auteur, Grand Séminaire, — B. Lamouille. (12 × 17 cm), 138 pp. Prix : 2,60 frs.

Id. **Leçons et Lectures sur les Preuves de la Religion.** Manuel illustré à l'usage des Écoles, etc., *ib.*, 102 pp. Prix : 2 fr.

Faut-il croire? Pourquoi faut-il croire? Que faut-il croire? Questions capitales en elles-mêmes, redoutables dans leurs conséquences, et, de nos jours, souvent mal ou non résolues ! — Agréablement illustrés, les deux excellents manuels de M. Capéran fournissent l'instrument le plus approprié à sauvegarder la pureté de la foi et à préserver les jeunes âmes des ténèbres de l'ignorance religieuse.

L'éducateur, prêtre ou laïque, le directeur de patronage ou d'œuvres de jeunesse y trouvera non seulement un exposé concis et lucide autant que méthodique et pratique des preuves de notre religion et des vérités de notre foi, mais encore un choix de lectures et de récits qui charmeront le cœur, frapperont l'imagination et se graveront dans l'esprit des jeunes gens. Un questionnaire pratique, vivant, termine et récapitule chaque leçon et lecture.

Mis entre les mains des jeunes gens — car ce seront avant tout *leurs* manuels — les deux volumes feront non seulement connaître, mais aimer et pratiquer notre sainte religion et ses devoirs. J. D. B.

R. P. F.-A. Vuillermet. **Les Divertissements et la conscience chrétienne.** Paris, Lethielleux, 1923. (19 × 12 cm), 318 pp. Prix : 7,00 fr.

Les œuvres submergées et les consciences ravagées par la vague de plaisir, soulevée après l'armistice, sont hélas! un spectacle des plus affligeants pour tous ceux qui se consacrent au saint ministère. Nous souffrons encore de l'excès de liberté engendré peut-être par un excès de contrainte.

Malheureusement ni les sermons, vite oubliés, ni les conseils forcément écourtés et trop souvent discutés, reçus au confessionnal, ne suffisent à créer une conviction, sans laquelle nous chercherons en vain un remède efficace. Convaincre les chrétiens qu'au point de vue individuel et social, ils peuvent se rendre *gravement coupables* par le choix de leurs divertissements, le temps et l'argent qu'ils y consacrent, telle est la tâche assumée par le R. P. Vuillermet. A moins d'« avoir des yeux et de ne point voir », les jeunes gens et les parents qui voudront bien lire ces fortes pages, devront

convenir qu'ils ont, en matière de divertissements, des devoirs graves à observer et une mission apostolique à remplir. J. Creusen, s. i.

Abbé Henri Morice. **Jeunesse et Pureté.** — Un vol. de XII-238 pp. (18×12 cm). — Paris, Téqui, 1923. Prix : 3,50 fr.

Idée originale, moins heureuse peut-être, de donner à des jeunes gens de patronages une retraite dont les 15 conférences, sans en excepter une, traitent de la pureté. A la lecture, on doit cependent avouer que M. l'abbé Morice s'est bien tiré de cette entreprise ingrate. Sa retraite ne déplaît point. Mais il resterait à voir si, en fait, il est beaucoup d'auditoires à qui elle serait vraiment utile.

Mgr Lejeune. **Conseils Pratiques pour la confession.** — Un vol. de 172 pp. (18 × 12 cm). — Paris, Lethielleux, 1923.

Le titre dit ce que le livre veut être, et ce qu'il est : un ensemble de conseils pratiques sur tout ce qui touche à la réception du sacrement de pénitence. Il y a là de fine psychologie, mêlée parfois d'un brin d'humour ; il y perce surtout une connaissance avertie des choses d'âme. L. R.

Abbé Paulin Giloteaux. **La B. Thérèse de l'Enfant Jésus,** Physionomie surnaturelle. Paris, Téqui (11×18 cm), XIII-214 pp. Prix : 5 frs.

Abbé Pierre Ruel, vicaire à la cathédrale de Bayeux, **La B. Thérèse de l'Enfant Jésus.** Sa valeur humaine. (édition des *cahiers catholiques*) Mamers, Enault ; et Bayeux, chez l'auteur, 1923 (15 × 24 cm), 36 pp. Prix : 1,50 frs.

M. Giloteaux a caractérisé lui-même son travail « une œuvre d'édification et de piété, destinée aux fervents de sœur Thérèse, qui désirent, à son exemple, gravir avec humilité la montagne de l'amour ». Ce n'est donc pas une biographie ni une étude psychologique mais plutôt une considération pieuse sur les vertus de la nouvelle Bienheureuse. L'auteur n'a pas consulté le procès de béatification : ses seules sources sont les écrits de la sainte déjà publiés. On pourrait lui reprocher une tendance, bien naturelle dans ces sortes de livres qui tiennent plus du panégyrique que de l'histoire, à l'exagération. Par ex. Il n'est pas loin de la considérer comme un « génie » et son admiration pour le talent poétique de l'humble enfant est un peu excessif. De même on n'approuvera pas sans réserve cette idée que le sens de sa mission est de « nous faire découvrir par quels chemins Dieu veut maintenant conduire les âmes afin de les amener plus rapidement que par le passé vers les sommets de la sainteté » (p. 180). On pourait chicaner aussi quelques expressions comme « élevée surnaturellement par une mère chrétienne ». Malgré ces légers défauts, ce livre sera très utile aux âmes et peut se recommander en toute confiance.

Plus originale et plus suggestive est l'étude de M. Ruel. On pourrait contester le sous-titre « sa valeur humaine », mais je n'ai rien lu de plus profond ni de plus psychologique, ni de plus vrai sur l'aimable sainte. Le grand mérite de cette brochure est d'avoir montré le travail intérieur, les combats, l'exercice crucifiant de la mortification dans cette vie dont le caractère idyllique pourrait faire oublier qu'elle est devenue sainte *par volonté*. E. Hocedez, s. i.

A. Brou. **Le dix-huitième siècle littéraire.** Avant l'Encyclopédie. Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), xxxi-460 pp. Prix : 7,50 frs.

On pourrait juger une histoire littéraire totalement en dehors du cadre de la *N. R. Th.* On aurait tort dans le cas présent. Par bien des chapitres ce livre touche à nos études. Écrire l'histoire de la littérature au xviii^e^ siècle, n'est-ce pas tracer l'histoire de la libre-pensée, du rationalisme et de l'incrédulité? N'est-ce pas raconter les premiers épisodes de cette lutte religieuse qui se continue de nos jours? De plus, l'ouvrage de M. Brou est remarquable par sa sobre érudition, la justesse de ses appréciations littéraires et la clarté de son style, se recommande par une originalité qui lui vaudra toutes les sympathies de nos lecteurs et lui mérite d'ores et déjà toute notre reconnaissance. Son livre « donne sur le siècle des philosophes une vue d'ensemble où il est tenu compte de la vérité chrétienne »...; il apprécie « les hommes et les œuvres à la lumière de notre foi » (p. v). M. Brou rend ainsi service non seulement aux étudiants mais à tous les catholiques lettrés. E. Hocedez, s. i.

Pierre-Xavier Nicolay. **A la conquête des Ames.** Essai de psychologie et de pratique pastorale. Apostolat des enfants et des jeunes gens. Préface de S. E. le cardinal Dubois, Archev. de Paris. Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), viii-389 pp. Prix : 7,50 frs.

Dès les premières pages on sent non seulement que l'auteur parle de ce qu'il connaît à merveille mais qu'il a vécu ce qu'il écrit.

Après avoir rappelé les grands principes de toute action sacerdotale digne de ce nom, M. Nicolay étudie en détail l'action du prêtre auprès des enfants, puis des jeunes gens.

Tous les grands problèmes de l'éducation religieuse de la jeunesse sont passés en revue et tous les chapitres, qu'ils nous parlent soit de la connaissance du jeune homme, soit des méthodes d'éducation, de la confession, de la vocation ou du service militaire, nous apprennent toujours du nouveau.

Le livre est plein de saine psychologie; là est sa valeur et sa supériorité réelle sur la plupart des manuels d'éducation.

Le meilleur éloge qu'on puisse en faire c'est de dire qu'un prêtre ne

regrettera aucunement le temps passé à le lire et qu'après l'avoir déposé sur sa table de travail... il y reviendra. R. D.

Publications nouvelles.

Mgr Izart, archevêque de Bourges. **Le Sacerdoce et le Recrutement** des vocations sacerdotales. Paris, Bonne Presse. (17 × 9 cm), 48 pp. Prix : 0,50 fr.

P. Jeanroy, des prêtres du Sacré-Cœur. **Mois des âmes du Purgatoire**, tiré des saints et des auteurs mystiques. Ib. (12 × 8 cm), 152 pp. Prix : 1 fr.

Complète heureusement la série des Mois de dévotion du même auteur.

A. Michelin. **Conseils aux aînés de mon Patronage.** II. *Les devoirs envers le prochain.* Paris, Bonne Presse. (18 × 10 cm), 187 pp. Prix : 1,50 fr.

R. P. Ehrard. **La Famille redevenue païenne** ou la famille moderniste. Avignon, Aubanel. (15 × 9 cm), 120 pp. Prix : 1,60 fr.

Abbé Henri Lanier, chanoine honoraire de Paris. **La Sainte Vierge et notre Croix.** Paris, Téqui, 1924. (13 × 9 cm), 83 pp. Prix : 1 fr.

Précis de **Grammaire Latine**. Vade-mecum de tous ceux qui apprennent le latin liturgique, par un vieux professeur. Paris, Bonne Presse. (16 × 11 cm), 228 pp. Prix : 4,50 fr.

P. B. Valuy, s. i. **Le directoire du prêtre** dans sa vie privée et dans sa vie publique, imprimé d'abord avec l'autorisation de S. E. le card. de Bonald, réimprimé, revu et augmenté avec l'autorisation de S. G. Mgr Humbrecht, arch. de Besançon. Paris, Téqui, 1923. (16 × 9 cm), 253 pp. Prix : 3,50 fr.

Nous recommandons vivement ce petit livre, si utile et si pieux.

Caeremoniale Episcoporum Clementis XIII, Innocentii X et Benedicti XIII iussu editum, Benedicti XIV et Leonis XIII auctoritate recognitum, ed. 4ª Taurinensis. Taurini, Marietti, 1924. (18 × 11 cm), XII-305 pp. Prix : 17 lires it.

Impression soignée sur papier fin très lisible.

J. Leday. **Initiation au catéchisme.** Explications, commentaire, vulgarisation. Paris, Téqui, 1924. (19 × 13 cm), 107 pp. Prix : 3,50 fr.

Cette brochure, destinée aux enfants, est un cours de catéchisme, inséré trop artificiellement parfois (mais pour des enfants le mal n'est pas grand) dans la trame d'une histoire. L'essentiel de la doctrine s'y trouve. Malgré son réel mérite, qui est de concrétiser l'enseignement des petits, cet ouvrage reste une simple « initiation ». La doctrine pourrait être un peu plus expliquée Les termes, souvent, sont encore trop abstraits. A. W.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Les Moniales à vœux simples

Les moniales à vœux simples doivent leur existence à une transaction entre l'idéal souhaité par l'Église et les conditions de la vie religieuse, imposées, au moins provisoirement, surtout par certaines législations civiles. Elles constituent une catégorie très spéciale de religieuses.

Dans cet article, on se propose de traiter assez complètement tout ce qui est propre aux moniales à vœux simples, tout cela, rien que cela; ce qu'elles ont de commun avec d'autres religieuses (par exemple, généralités sur les vœux de religion, année de noviciat, exercices de piété ou fréquentation des sacrements, etc.), sera, s'il y a lieu, brièvement rappelé. Pour les moniales à vœux simples, et pour leurs supérieurs, directeurs, aumôniers, confesseurs, prédicateurs, ces pages pourront, non pas suppléer, mais compléter quelque excellent opuscule sur la vie religieuse en général (1).

Si « moniale » signifiait, avant le Code, « religieuse à vœux solennels, » le mot était pris aussi dans une acception plus large et désignait même parfois toute espèce de religieuses (2). Sur ce terrain, comme sur plusieurs autres, les définitions du Code ont dissipé bien des équivoques. Pour savoir qui mérite aujourd'hui le nom de moniale, nous n'avons qu'à relire le c. 488, 7° : « Moniales, les religieuses à vœux solennels, comme aussi, sauf le cas où le contraire résulte de la nature des choses ou du contexte, les religieuses dont les vœux sont solennels d'après leurs instituts, mais se trouvent êtres simples en certaines régions en vertu de

(1) Parmi les bons livres parus après le Code : Vermeersch, *Epitome iuris canonici*, I, nn^os^ 436-682; Creusen, s. i., *Religieux et religieuses;* Dom Bastien, *Directoire canonique* (1923); Balmès, *Les religieuses à vœux simples* (1921); Choupin, s. i., *Nature et obligations de l'état religieux* (1923); Cotel, *Catéchisme des vœux; Principes de la vie religieuse* (ouvrages réédités chez Dewit en 1922). — (2) Vermeersch, *De religiosis*, 1902, I, n. 64.

prescriptions du Siège Apostolique (1). » Ainsi, deux catégories de moniales : 1° au sens strict, les religieuses à vœux solennels; 2° en un sens moins strict mais parfaitement juridique, les religieuses à qui le Saint-Siège, en certains pays, ne permet de faire que des vœux simples, alors que leurs constitutions comportent des vœux solennels (2). Telles peuvent être les Carmélites, Clarisses, Dominicaines, Chartreuses, Cisterciennes, Bénédictines, Ursulines, Visitandines, certaines chanoinesses de Saint Augustin. J'en passe sans doute, et d'excellentes.

Ne sont pas moniales les membres de tiers ordres ou de congrégations assez récentes, dont les constitutions ne comportent que des vœux simples, quoiqu'elles s'inspirent de quelque règle ancienne, par exemple, de saint François.

Les pays où le Saint-Siège ne permet (3) à aucune religieuse les vœux solennels sont la France, la Belgique et les États-Unis.

Après la Révolution française et le Concordat de 1801, un indult du cardinal Caprara, du 9 avril 1802 (4), établit pour la France, à cause des difficultés provenant de la législation civile (5), ce régime des vœux simples. Plusieurs fois par la

(1) En général, nos citations du Code reproduiront la *traduction française autorisée*. — (2) Le concept de moniales à vœux simples heurta tellement certains esprits, qu'ils crurent avoir mal lu le c. 488, 7°, pourtant si clair. D'où la déclaration récente du Saint-Siège : les moniales dont nous parlons « sont vraiment des moniales de droit pontifical au sens du c. 488, 7°, comme toutes les autres moniales dans l'Église universelle » (*A. A. S.*, 1923, p. 358). « De droit pontifical » : on ne peut donc les assimiler aux Congrégations de droit diocésain. On trouvera le texte, suivi d'un commentaire, dans *N. R. Th.*, 1923, p. 433. — (3) Ou plutôt, *ne permettait*, puisqu'un Décret de 1923 laisse espérer la concession des vœux solennels à certains monastères (Voir deux pages plus loin). — (4) Bizzarri, *Collectanea in usum S. C. EE. et RR.* p. 644, en note. — (5) Ces difficultés n'imposaient pas absolument une telle mesure. L'Église eût pu admettre des vœux solennels, même non reconnus par la loi civile. Mais elle tint compte de la mentalité opposée de doctes personnages de cette époque. Voir *Commentarium pro religiosis*, 1923, p. 323.

suite, notamment en 1828 et 1829 (1), le Saint-Siège eut l'occasion de déclarer que les vœux des moniales étaient simples en France : aussi, suivant la terminologie de l'époque, ne les tenait-on pas pour de vraies moniales, ni même pour des religieuses proprement dites, mais seulement pour de « très pieuses femmes ».

Quand le Comté de Nice et la Savoie (patrie de S. François de Sales) furent définitivement réunis à la France sous Napoléon III, on se demanda si les vœux solennels resteraient permis en ces régions, même à l'Ordre de la Visitation. Le Saint-Siège répondit en novembre 1861 à un évêque de Savoie que « rien n'est innové relativement à ces couvents (2)... » Ainsi, en Savoie et dans l'ancien Comté de Nice, les moniales de tous les anciens Ordres n'ont rencontré, de la part de Rome, aucun obstacle à l'émission des vœux solennels.

Au temps des indults de Caprara, la Belgique était politiquement annexée à la France. Le régime des vœux simples pour toutes les religieuses fut donc le même en Belgique qu'en France. Cet état de choses se perpétua jusqu'à nos jours. Il y eut quelques tentatives en sens opposé, mais sans résultat. En 1816, la S. Congrégation des Évêques et Réguliers refusait la profession solennelle à un institut religieux de Gand dans lequel la clôture papale faisait défaut (3). En 1836 s'échangeait une très curieuse correspondance entre les évêques de Namur et de Bruges : ils se demandaient si l'indult de Caprara valait encore, même pour les Carmélites. Bouix (4) inclinait à croire que non. Mais le Saint-Siège en jugea autrement et la jurisprudence romaine continua à exclure des vœux solennels toutes les religieuses de Belgique (5).

Aux États-Unis les Évêques provoquèrent une décision du

(1) Bizzarri, p. 454, notes. — (2) Cité dans Gautrelet, *Nature de l'état religieux*, 1885, II, p. 607. — (3) Bizzarri, p. 411. — (4) *De iure regularium*, II, pp. 122-130. — (5) Bizzarri, p. 451, note.

Saint-Siège. Elle parut le 30 septembre 1864 (1). Les vœux solennels n'étaient accordés qu'à cinq monastères de la Visitation : partout ailleurs, il n'y avait pour les moniales que les vœux simples.

Une mesure analogue fut sans doute prise parfois non plus pour tout un pays, mais pour tel Ordre ou tels couvents de tels pays, ainsi pour certaines communautés de Vienne (2). Il en va de même aujourd'hui dans quelques monastères de Hollande (3).

Les moniales à vœux simples constituent donc une catégorie un peu exceptionnelle, justifiée par des circonstances toutes spéciales, et que l'Église n'a pas l'intention de conserver indéfiniment. D'après un décret récent de la S. Congrégation des Religieux, rien ne s'oppose, à présent, à ce qu'un monastère de moniales, en France ou en Belgique, puisse, s'il le désire, avoir les vœux solennels, avec la clôture papale, pourvu qu'il l'obtienne du Siège Apostolique (4). La Belgique et la France reverront, peut-être avant que paraissent ces lignes, des moniales à vœux solennels. Aussi nous indiquerons, comme épilogue à ce travail, les changements causés par le passage des vœux simples aux vœux solennels.

PREMIÈRE PARTIE

GOUVERNEMENT ET ADMINISTRATION

I. Érection des provinces et des maisons.

Généralement chaque monastère de moniales est autonome. Si, par exception, plusieurs monastères étaient groupés en provinces (sous la dépendance d'une même supérieure) ou en congrégations monastiques (réunion de monastères gardant

(1) Bizzarri, p. 735. — (2) Bizzarri, p. 451, note. — (3) Beijersbergen, dans *Ned. Kath. Stemmen*, nov. 1923. — (4) *A. A. S.*, 1923, p. 358. Dans *N. R. Th.*, 1923, p. 433.

une grande indépendance sous une supérieure à autorité très limitée), la division en provinces, ou un changement dans l'organisation déjà existante des provinces ou de la Congrégation monastique, ne pourrait se faire sans recourir au Siège Apostolique (c. 494) (1).

« Pour ériger... *un monastère* de moniales, il faut l'assentiment du Siège Apostolique et le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu... » (c. 497, § 1). D'après de bons commentateurs, cette prescription n'atteint que les moniales à vœux solennels, non celles qui, à raison de leurs vœux simples, ont été placées sous l'étroite dépendance des Ordinaires des lieux : pour ces dernières le consentement de l'autorité diocésaine suffirait comme précédemment. Cette interprétation est confirmée par la déclaration de 1919 (2) : aucun changement dans les relations de ces moniales avec les Ordinaires. Aussi, puisqu'il faut concilier, autant que possible, les documents successifs du Saint-Siège (c. 23), même après la réponse du 11 octobre 1922 (3), affirmant la nécessité d'une autorisation du Siège Apostolique pour les nouvelles fondations de moniales, fût-ce à vœux simples, il reste permis de dire avec le R. P. VERMEERSCH (4) : « Nous ne voudrions pourtant pas appliquer la nécessité de cette autorisation aux moniales de Belgique et de France. » Le *Monitore ecclesiastico* (5) juge raisonnable cette restriction. Il faudrait l'autorisation du Saint-Siège, si des moniales de France ou de Belgique se transportent ou essaiment dans un

(1) Nul n'ignore que, suivant les invitations de Léon XIII et de Pie X, la plupart des maisons d'Ursulines se sont réunies en congrégations. La plus importante est l'union romaine. Chaque couvent a consenti sans trop de peine à sacrifier une partie de son autonomie pour obtenir la cohésion si utile à un Ordre enseignant. Les documents principaux sont reproduits dans VERMEERSCH, *De religiosis... Periodica*, I, pp. 157-164. Voir aussi MOLITOR, *Religiosi iuris capita selecta*, 1909, n. 445. — (2) *A. A. S.*, 1919, p. 240. — *N. R. Th.*, 1920, p. 106. — (3) *A. A. S.*, 1922, p. 554. — *N. R. Th.*, 1923, p. 99 ss. — (4) *Periodica*, 1923, p. 161. — (5) 1923, p. 74.

pays où les moniales ont les vœux solennels, par exemple, en Espagne ou en Italie, mais non si elles se transportent en Belgique, en France ou aux États-Unis (1). Le R. P. MAROTO est du même avis (2), ainsi que le R. P. CREUSEN (3).

D'après Maroto, si un essaim de Carmélites, passé de France en Italie, érige un monastère après autorisation du Saint-Siège, les vœux simples ne seront aucunement transformés en vœux solennels, mais les personnes qui entreront au couvent par la suite seront tenues à ces derniers vœux, à moins que le Saint-Siège ne les en ait spécialement exemptées. Il est vrai que le texte officiel de la première question posée à la S. Congrégation des Religieux peut signifier la transformation, presque automatique, en vœux solennels de tous les vœux simples faits dans le monastère précédent. En voici la traduction littérale : « Est-ce que les vœux émis, ou à émettre, dans le nouveau monastère, fondé ou à fonder comme on l'a dit plus haut, doivent être tenus pour solennels suivant les règles du droit commun? R. Affirmativement, pourvu qu'il y ait l'autorisation du Siège Apostolique : » Puisque la solennité des vœux dépend de l'Église (cf. c. 1308, § 2), il ne semble pas impossible que l'Église impose, aux moniales changeant de résidence dans les circonstances indiquées, la solennisation de vœux précédemment simples, et toutes les conséquences de ce nouvel état de choses. Il n'y aurait pas là de rétroactivité proprement dite, de suppression de droits acquis, puisque les vœux simples étaient une condition précaire, en contradiction passagère avec les constitutions. En fait, tout

(1) Inutile de répéter chaque fois, l'ayant assez expliqué plus haut, que de la France il faut excepter Nice et la Savoie, et des États-Unis quelques monastères de Visitandines. — (2) *Commentarium pro religiosis*, 1923, p. 162. — (3) *N. R. Th.*, 1923, p. 100. Les mots « alibi » et « alium in locum » désigneraient, d'après le contexte, des pays de droit différent par rapport à la nature des vœux. Aux moniales ne quittant pas les pays à vœux simples suffirait, comme précédemment, l'autorisation épiscopale.

dépendrait des intentions que le Saint-Siège manifesterait dans chaque cas donné.

En pratique, nous conseillons vivement aux moniales passant d'un pays à vœux simples à un pays à vœux solennels (ou inversement) d'exposer très nettement leur cas au Saint-Siège, leurs intentions, leurs désirs, et de solliciter respectueusement une réponse très précise sur la nature de leurs vœux dans leur nouveau monastère.

II. Dépendance de l'Ordinaire du lieu.

Depuis l'indult de Caprara, les moniales à vœux simples sont sous la juridiction des Évêques et non plus sous celle de Supérieurs réguliers. Çà et là, dans tel ou tel Ordre, les Réguliers reprirent parfois l'avantage en obtenant du Saint-Siège, par privilège, l'autorité sur certains monastères de moniales : du même coup, ceux-ci obtenaient, vis-à-vis des Ordinaires diocésains, une exemption au moins partielle. Ces cas sont l'exception. La règle reste la dépendance des Ordinaires. Sur ce point la S. Congrégation des Religieux, en 1919 (1), déclara que rien n'est changé, mais précisa que les Évêques (2) ne peuvent aucunement « modifier les règles des anciens Ordres ou les constitutions de moniales approuvées par le Saint-Siège. » La déclaration de 1923 (3) portait que les moniales en France et en Belgique, à moins de privilège spécial, ne sont pas soumises à des Supérieurs réguliers, mais « à la juridiction des Ordinaires des lieux en tout ce que les canons attribuent aux Ordinaires par rapport aux moniales. » Donc, en général, dépendance des Ordinaires : 1° dans les matières où cette dépendance serait imposée à toutes les religieuses (le genre « religieuses » contient l'espèce « moniales »); 2° là où le droit canon nomme explicitement les moniales.

(1) *A. A. S.*, 1919, p. 240. — *N. R. Th.*, 1920, p. 106. — (2) En cette matière, le mot Évêque est pris au sens large d'Ordinaire du lieu (v. c. 198). — (3) *A. A. S.*, 1923, p. 358. — *N. R. Th.*, 1923, p. 433.

Par contre, si une dépendance plus grande des Ordinaires est prescrite pour les « Congrégations, » cela n'atteint pas les moniales : elles font partie d'Ordres, non de Congrégations (1).

C'est ainsi qu'il faut comprendre le c. 615 : « Les Réguliers, tant hommes que femmes (c'est-à-dire les moniales, membres d'Ordres qui ont en principe des vœux solennels), y compris les novices, ainsi que leurs maisons et leurs églises, sauf seulement les moniales qui ne sont pas soumises à des Supérieurs réguliers, sont exempts de la juridiction de l'Ordinaire du lieu, excepté les cas prévus par le droit. »

De la juridiction des Ordinaires découle pour eux le droit et le devoir de la *visite* canonique. « L'Ordinaire du lieu doit visiter tous les cinq ans, par lui-même ou par délégué, tous les monastères de moniales qui lui sont soumis ou qui relèvent immédiatement du Saint-Siège (2)... Il doit aussi visiter en même temps les monastères des moniales qui sont soumises aux Réguliers, pour ce qui concerne la loi de la clôture, et même pour tout le reste, si le Supérieur régulier n'a pas fait la visite depuis cinq ans. » (c. 512).

En affirmant que l'Ordinaire doit faire cette visite tous les cinq ans, en fixant ce minimum, le texte cité laisse entendre que la visite peut avoir lieu plus souvent, suivant ce que l'Évêque jugera utile. Ce pouvoir n'est-il pas requis par la nature même des choses? Si, peu après son passage, l'Évêque entend parler de graves abus commis dans un monastère, devra-t-il attendre quatre ans et demi pour se rendre compte de ce qui se passe et laisser le mal empirer? Le contraire s'impose d'autant plus que les moniales en question n'ont généralement pas d'autre visiteur que le visiteur diocésain : sauf de rares exceptions, elles ne reçoivent pas les visites de Supérieurs majeurs dont parle le c. 511. Ces consi-

(1) De « congrégations religieuses, » s'entend; certaines font partie de « congrégations monastiques » (c. 488, 2°). — (2) Nous ne pensons pas qu'il existe de ces derniers en Belgique ni en France.

dérations sont confirmées par « la meilleure interprète des lois » (c. 29), la coutume, en vigueur, pensons-nous, dans beaucoup de diocèses, de visites plus fréquentes. A ce propos nous souhaiterions que le visiteur vînt un peu « comme un voleur », suivant la comparaison si familière dont le divin Maître n'a pas rougi pour lui-même. On se rappellerait l'Évangile : « Soyez toujours prêts », au lieu de céder à la tentation trop compréhensible, d'embellir légèrement les apparences à l'occasion d'une visite prévue à loisir. Au reste cette remarque s'applique beaucoup moins aux moniales qu'à une foule d'autres sociétés humaines.

Sur quoi peut et doit porter la visite? Nous trouvons la réponse dans le c. 618, § 2, 2° : «... Dans les Religions laïques (non exemptes), l'Ordinaire du lieu peut et doit s'enquérir : si la discipline est en vigueur conformément aux constitutions, s'il s'est produit quelque atteinte à la saine doctrine ou aux bonnes mœurs, si on a manqué à la clôture, si la réception des sacrements est régulière et fréquente; et si les Supérieurs, avertis de graves abus, ne prennent pas de mesures opportunes, l'Ordinaire y pourvoira par lui-même; si cependant il se rencontre des choses de plus grande importance, qui ne souffrent pas de délai, l'Ordinaire décidera aussitôt, mais il déférera sa décision au Saint-Siège ».

Le rôle du visiteur est de recevoir avec bienveillance toute confidence spontanée, mais de limiter ses interrogations aux points extérieurs de la discipline religieuse.

III. Supérieures.

Il n'y a presque jamais chez les moniales de Supérieure générale, ni de provinciales. Le cas habituel est l'autonomie de chaque monastère; l'exception, le groupement en congrégations monastiques. Dans l'un et l'autre cas, la Supérieure locale (que les constitutions l'appellent abbesse, prieure, ou lui donnent tout autre nom) se trouve être en même

temps supérieure *majeure*. Cela résulte du c. 488, 8°, qui énumère parmi les supérieurs majeurs « l'abbé d'un monastère indépendant, bien qu'appartenant à une Congrégation monastique », et du c. 490 : « Les dispositions concernant les religieux, bien qu'énoncées au masculin, sont pareillement valables pour les religieuses, sauf exceptions résultant du contexte ou de la nature des choses ». Ici, ni le contexte ni la nature des choses n'exigent une telle exception. Les commentateurs ne s'y sont pas trompés, à part un ou deux, sous prétexte qu'on ne peut être supérieure majeure sans commander à d'autres supérieures ; les comparatifs « majeur » et « mineur » ne vont pas l'un sans l'autre. Cet argument grammatical prouve trop : il raierait du nombre des supérieurs majeurs les abbés de monastères indépendants qui ne commandent pas à des supérieurs proprement dits (il n'y a pas plus d'un supérieur à la tête d'une maison ; le supérieur a près de lui, pour l'aider à gouverner, des « officiers », non des supérieurs au plein sens du mot). Mais la définition du c. 488, 8° supprime toute hésitation à ce sujet. L'Église appelle supérieurs majeurs non seulement les supérieurs qui commandent à d'autres supérieurs (tels sont les généraux, provinciaux et vice-provinciaux), mais ceux qui sont indépendants d'autres supérieurs du même institut. N'étant pas « supérieures mineures locales » mais « supérieures majeures », ces supérieures de moniales ne sont pas obligées au changement triennal, mais elles « seront temporaires, à moins que les constitutions n'en disposent autrement » (c. 505).

Après la mort de la Supérieure, ou à l'époque fixée par les constitutions pour sa sortie de charge, on recourt à l'*élection*. « Dans les monastères de moniales, la séance pour l'élection de la Supérieure sera présidée, sans qu'il soit permis d'entrer dans la clôture, par l'Ordinaire du lieu ou son délégué, avec deux prêtres scrutateurs, si les moniales sont soumises à l'Ordinaire ; sinon, par le Supérieur régulier ; mais même dans

ce cas l'Ordinaire doit être informé à temps du jour et de l'heure de l'élection, à laquelle il peut assister, par lui-même ou par un délégué, avec le Supérieur régulier, et s'il y assiste, la présider. On ne choisira pas pour scrutateurs les confesseurs ordinaires de ces moniales » (c. 506, §§ 2, 3). Quand un délégué de l'Ordinaire assiste à l'élection, il la préside toujours (1).

La Supérieure d'un monastère de moniales doit avoir :

1° dix ans depuis sa première profession religieuse ;

2° la naissance légitime (à la légitimité de la naissance est assimilée en cette matière la légitimation, soit dans les cas prévus par le c. 1051, soit en vertu du mariage ultérieur des parents conformément aux cc. 1116 et 1117) ;

3° quarante ans d'âge (c. 504).

Postulation. — Il peut se faire, dans un cas exceptionnel, que les électrices regardent comme la plus digne (ou même jugent seule capable de bien remplir la charge de Supérieure) une personne à qui manque quelque condition requise par le droit (par exemple, elle ne serait âgée que de trente-neuf ans ou n'aurait que huit ans de profession). Elles ne peuvent *élire* cette personne ; elles peuvent la *postuler*. Elles ne lui confèrent aucun droit par leur vote, mais, après le vote, elles supplient humblement l'autorité ecclésiastique de lever l'obstacle et de leur accorder cette religieuse pour Supérieure. Pour postuler, au lieu d'écrire : « J'élis la Mère ou la Sœur N. » on mettra : « Je postule... ». Si l'on doute de l'existence d'un empêchement, on écrira : « J'élis ou je postule », ce qui vaudra, suivant les cas, comme élection ou comme postulation. Il n'est loisible de recourir à la postulation que si elle a en sa faveur la majorité des suffrages ou même, quand elle est en concurrence avec l'élection, les deux tiers. Exemple de ce dernier cas : sur neuf votantes, six pos-

(1) *A. A. S.*, 1920, p. 575. — *N. R. Th.*, 1921, p. 154.

tulent la sœur A, trois élisent la sœur B. La sœur A a les deux tiers des voix : on peut la postuler. La postulation doit être envoyée au Saint-Siège, à moins qu'en vertu d'un indult, l'Ordinaire ne puisse dispenser de l'empêchement (cc. 179, 180, 181). En tout cas, il sera normal que cette transmission de la demande au Saint-Siège se fasse par l'intermédiaire de l'Ordinaire qui a présidé l'élection. Il est libre de donner ou non un avis favorable, mais non de refuser d'expédier à Rome la supplique des moniales, — pas plus qu'il n'aurait le droit, accordé uniquement à l'égard des congrégations diocésaines, de casser l'élection (c. 506, § 4). — Si un tel refus se produisait, les moniales n'auraient qu'à s'adresser au Saint-Siège en exposant tous les faits, en général par l'entremise de leur Cardinal Protecteur.

Un problème se pose au sujet de la postulation. Le 1er janvier 1583, Grégoire XIII décidait qu'en Italie et dans les îles adjacentes les abbesses, et autres supérieures de monastères de n'importe quel ordre, ne pourraient être élues à vie, mais seulement pour trois ans. Hors de l'Italie, notamment en Belgique (1), les abbesses continuèrent à être nommées à vie quand les règles et les constitutions le permettaient. Même hors d'Italie, dans certains monastères les constitutions ne permettaient l'élection de l'abbesse que pour trois ans. Ce terme écoulé, la même personne ne pouvait être réélue, mais, s'il y avait de graves raisons, postulée. Une circulaire de 1920 (2) aux Ordinaires des lieux maintient en vigueur ces prescriptions là où elles existaient, mais ne les impose pas ailleurs (3).

Mais même là où l'on serait en règle avec la lettre de la loi en nommant une Supérieure à vie, ou en réélisant indéfiniment

(1) D'après le *Monitore ecclesiastico*, 1910, p. 263, note 1. — (2) *A. A. S.*, 1920, p. 365. — (3) Nous comptons le montrer bientôt dans une note canonique de la *N. R. Th.*

la même personne, il serait très souhaitable qu'on s'orientât résolument d'après l'esprit actuel de l'Église. Si une certaine continuité dans le gouvernement est nécessaire, le maintien indéfini de la même Supérieure à la tête du même monastère a parfois de sérieux inconvénients. La communauté est dirigée suivant des vues et des préférences personnelles, tandis que d'autres points, aussi importants, de la discipline religieuse risquent d'être négligés ; la longue habitude du pouvoir absolu peut inspirer tantôt des allures tyranniques, tantôt une faiblesse qui chercherait à s'assurer la réélection en flattant les électrices. Avec l'âge, les forces physiques baissent, de même que les facultés ; quand cette baisse est insensible, nul ne s'en alarme, et les abus, qu'une main trop débile est incapable de réprimer, dont des yeux affaiblis ne s'aperçoivent même plus, risquent de croître peu à peu, jusqu'au jour où la mort de la vénérée Supérieure mettra les électrices dans un très grand embarras pour lui trouver une remplaçante (puisque personne, dans une telle communauté, n'a jamais été préparé ou exercé au gouvernement) et la remplaçante, laborieusement élue, en présence de très grandes difficultés. Un prêtre qui a une longue expérience des communautés féminines nous disait : « Les électrices doivent bien penser devant Dieu à nommer *non* celle qui est *aujourd'hui* la plus capable de gouverner, mais celle qui restera capable de gouverner pendant les trois, ou six, ou dix ans, ou plus, pour lesquels elle est nommée. A ce compte, elles feront souvent très bien de ne pas réélire une Supérieure qui commence à vieillir ».

IV. Quelques devoirs de la Supérieure.

Si des monastères de moniales constituent une Congrégation monastique, la Supérieure de cette Congrégation doit, au moins tous les cinq ans, envoyer un *rapport au Saint-Siège* (c. 510). Dans le cas, plus fréquent, de monastères pleinement autonomes et isolés, il ne semble pas que la Supérieure locale ait

cette obligation. Voudrait-on, aux termes du c. 510, la considérer comme « Supérieure générale d'une Religion de droit pontifical » ? Nous l'avons jugée Supérieure majeure parce que le c. 488, 8° ne nous laissait pas le choix, mais nous n'oserions appeler « générale » une Supérieure locale, même si elle exerce sur sa communauté le pouvoir suprême de son ordre : le mot « général » suppose plusieurs éléments à coordonner, plusieurs espèces à ramener sous un même genre. D'ailleurs, on s'explique facilement que nos Supérieures de monastères ne soient pas plus tenues à adresser cette relation au Saint-Siège que les Supérieures de Congrégations diocésaines, puisque, dans un grand nombre de cas, elles ne sont guère moins dépendantes que ces dernières des Ordinaires diocésains : le contrôle de la hiérarchie ecclésiastique ne leur fait pas défaut.

En 1922, le Saint-Siège publiait un questionnaire extrêmement détaillé pour aider cette relation quinquennale (1), questionnaire récemment traduit en français (2). L'accessoire suit le principal. Ce questionnaire ne s'adresse donc pas aux moniales (quoiqu'elles puissent le lire avec profit). Toute sa teneur montre qu'il a en vue des instituts centralisés, forme plus moderne de la vie religieuse, non les monastères sporadiques qui perpétuent si heureusement les antiques traditions. De plus, il est écrit pour les « Religions à vœux simples » : si les moniales dont nous parlons sont en fait, par suite des circonstances, des religieuses à vœux simples, elles continuent à appartenir à des Religions à vœux solennels.

En général, les obligations imposées par le Code aux Supérieures de moniales sont les obligations de tous les Supérieurs. Sur certaines lectures à faire publiquement, sur les pieuses exhortations (c. 509), sur la prohibition de titres purement honorifiques (c. 588), sur le rôle des conseillères et de l'éco-

(1) *A. A. S.*, 1922, p. 278-286. — (2) *A. A. S.*, 1923, p. 360 sq.

nome (c. 516), on consultera la « traduction française autorisée » du Code, et, s'il se peut, l'un des bons commentaires. Une remarque seulement : puisque les moniales, derrière leurs grilles, sont censées ignorer les nouvelles du dehors (ou, qui pis est, ne les apprennent parfois que déformées par la correspondance et les entretiens du parloir), leur Supérieure a d'autant plus le devoir de se tenir bien au courant des actes de l'autorité ecclésiastique et de communiquer à ses filles toutes les mesures du Saint-Siège ou de l'évêché qui peuvent à quelque titre les concerner, soit comme s'adressant spécialement aux moniales, soit comme atteignant tous les religieux ou tous les fidèles.

V. Secours religieux.

1° *Derniers sacrements.* — Dans les maisons de moniales, le confesseur ordinaire ou son remplaçant a le droit et le devoir d'administrer « le saint Viatique et l'extrême-onction, en cas de maladie, aux professes, aux novices et aux autres personnes habitant de jour et de nuit la maison religieuse pour raison de service, d'éducation, d'hospitalité ou de santé » (c. 514, §§ 1 et 2). Ce pouvoir appartient à tout prêtre qui remplace le confesseur ordinaire, ne fût-ce que quelques heures, à l'occasion d'une indisposition ou d'une absence de ce dernier. Le droit d'administrer le Viatique et l'extrême-onction entraîne, quand il y a lieu, celui d'entrer dans la clôture.

« En cas de maladie, aegrotis », dit le texte : il faut qu'il y ait quelque danger de mort, comme le requiert toute administration du Viatique ou de l'extrême-onction. Quelles sont les « autres personnes, etc.? » Avant tout, les postulantes, qui reçoivent dans le cloître la formation ou « éducation » religieuse. Il est rare que des jeunes filles destinées au monde, mais formées aux belles-lettres et à la crainte de Dieu, soient autorisées à vivre à l'intérieur de la clôture.

Quand un indult permet à des Visitandines (1) d'élever des jeunes filles, même avec le concours de maîtresses séculières, leurs élèves restent hors de la clôture. Néanmoins, si elles vivent jour et nuit sous le toit des moniales, dans leur maison, elles devront recevoir les derniers sacrements de la main non du curé, mais du confesseur ordinaire ou de son remplaçant. Ce sera aussi le cas des tourières.

2° *Funérailles.* — Après la mort d'une moniale, « les autres religieuses porteront le corps au seuil de la clôture ; » ensuite, puisque les moniales ne sont pas sujettes à la juridiction du curé, « le chapelain (ou aumônier, cappellanus) conduira le corps dans la propre église ou oratoire de la maison religieuse et fera les funérailles » (c. 1230, § 5). Ainsi, quand le curé et l'aumônier sont distincts, c'est l'aumônier, et non le curé, qui doit faire les funérailles des moniales.

Cette disposition si formelle du Code n'est pas toujours observée. Dans tel et tel monastères, où l'aumônier fait absolument tout, le curé, qui n'y paraît jamais durant la vie des moniales, accourt après leur mort pour célébrer à tout prix les funérailles.

Dans les cas que nous connaissons, ce zèle était désintéressé, ces obsèques de moniales pauvres se firent pour l'amour de Dieu. Mais le vénérable aumônier se lamentait de ne pouvoir rendre les honneurs funèbres à celles auxquelles il avait prodigué les soins spirituels pendant toute leur vie religieuse. On lui alléguait une coutume contraire, centenaire ou immémoriale, que l'Ordinaire semblait tolérer, au moins par son silence, pour éviter de plus grands maux, conformément au c. 5. S'il n'y avait pas de véritable coutume, remplissant toutes les conditions canoniques, peut-être y avait-il prescription. Mais, à vrai dire, nous souhaiterions voir le clergé paroissial, bien assez surchargé d'autres enterrements, renon-

(1) Ainsi à la Visitation d'Annecy en 1843 : Bizzarri, p. 493.

cer de bon gré à un tel usage et accorder aux aumôniers de moniales la parfaite observation du c. 1230, § 5.

Ce qui est dit des moniales est vrai aussi de leurs novices, à moins que ces dernières n'aient choisi une autre église ou un autre cimetière que ceux de la communauté : il faudrait alors respecter leur légitime volonté (cc. 1223, 1224). Les personnes de service (tourières ou non) qui vivent jour et nuit dans la maison religieuse doivent aussi avoir leurs obsèques dans l'église ou l'oratoire de cette maison, à moins d'avoir fait un autre choix (c. 1221, § 3). L'équité canonique demande que cela s'applique aussi aux postulantes, dont le Code ne parle pas ici explicitement (cf. c. 20). Mais le c. 1222 exclut en général de cette disposition les personnes qui auraient vécu dans le monastère « à titre d'hospitalité, d'éducation ou d'infirmité, » à moins qu'elles n'aient expressément choisi pour leurs funérailles l'église des moniales (c. 1225).

3° *Confession*. — Inutile d'insister sur les confesseurs de moniales, puisque le Code n'a presque rien de spécial pour eux. En général, on n'a qu'à leur appliquer ce qui concerne les confesseurs de religieuses. Ainsi chaque monastère doit avoir son confesseur ordinaire (c. 520, § 1) et son confesseur extraordinaire (c. 521, § 1); quelques confesseurs supplémentaires seront désignés, auxquels les religieuses pourront recourir dans les cas particuliers, sans s'adresser chaque fois à l'Ordinaire (c. 521, § 2).

Pour assurer la tranquillité de sa conscience ou son progrès spirituel, une religieuse pourra demander à l'Ordinaire un confesseur ordinaire spécial (c. 520, § 3); pour les mêmes motifs, chacune peut s'adresser occasionnellement à tout prêtre ayant juridiction pour entendre les confessions des femmes (c. 522). En cas de maladie grave, les moniales peuvent demander tel confesseur qu'il leur plaît, pourvu qu'il ait juridiction sur les femmes, et s'adresser à lui aussi longtemps que durera la maladie (c. 523). On trouvera l'inter-

prétation de ces prescriptions dans les ouvrages cités au début de cet article.

Le Décret de 1913 (1), en accordant aux religieuses la faculté consignée depuis dans le c. 522, en excluait pratiquement les moniales. La confession devait se faire hors de la maison religieuse, ce que la clôture rend impossible. Le Code a voulu accorder aux moniales un bienfait aussi précieux pour elles que pour d'autres. Il a supprimé intentionnellement « au dehors » : ces mots, glissés par mégarde dans la première édition de la « traduction française autorisée, » ont été retirés des éditions suivantes.

Les moniales peuvent donc profiter chez elles du c. 522, s'adresser à un prêtre qui célèbre la messe ou lit son bréviaire dans leur chapelle. Toute chapelle de religieuses est un oratoire au moins semi-public (c. 1188, § 2, 2°). De plus, même en dehors d'une église ou d'un oratoire, les confessions sont valides et licites, si elles sont entendues « dans un endroit légitimement désigné pour les confessions des femmes (2). » Tel serait le cas, par exemple, si le confessionnal destiné aux moniales se trouvait placé derrière la grille du parloir ou de la sacristie. Sans aucune raison, un ou deux auteurs, contre l'unanimité des autres, ont prétendu que la réponse de 1920 parlait d'un endroit désigné pour les confessions des femmes « séculières ». De quel droit ajoutent-ils ce mot au texte? Quelle mesure législative résisterait à des additions aussi arbitraires? Nos moniales peuvent se rassurer. La thèse opposée est désespérée pour recourir à de si pitoyables procédés. La réponse de 1920 n'a certainement pas trahi l'intention du Saint-Siège. Une certaine liberté dans le choix du confesseur est au moins aussi utile aux moniales qu'à d'autres. Elles n'ont pas, comme des religieuses à vie plus active, bien

(1) *A. A. S.*, 1913, pp. 62-64. — (2) *A. A. S.*, 1920, p. 575. — Texte et commentaire dans *N. R. Th.*, 1921, p. 155. Voir aussi, dans la même revue, 1922, p. 380; 1923, p. 492.

des facilités, à l'occasion de courses en ville, d'entrer dans quelque église pour s'y confesser; c'est pourquoi le Saint-Siège veut leur faire trouver à domicile ce que leur sainte clôture les empêche de chercher au dehors.

Le devoir de la Supérieure est de laisser à ses filles toute la liberté que l'Église leur accorde, de ne l'entraver en rien, ni directement ni indirectement. Le Saint-Siège leur en fait une obligation très grave, puisqu'il prescrit aux Évêques de punir, fût-ce par la déposition, les violations de cette liberté (cc. 522, 523, 2414). Surtout dans les monastères de moniales, il n'est pas inutile de rappeler ces prescriptions. Dans les Ordres contemplatifs et cloîtrés, le fait de vivre toujours ensemble, l'absence de tout dérivatif extérieur, la fatigue résultant de cette perpétuelle concentration, l'excès même d'un zèle difficile à comprimer, portent parfois les moniales à s'occuper trop les unes des autres, et parfois certaines Supérieures à déployer une surveillance trop tatillonne, à vouloir qu'absolument aucun geste ne se fasse dans le monastère sans leur contrôle.

Si les Supérieures, aumôniers et prédicateurs de retraites exposent loyalement et complètement la législation ecclésiastique en cette matière et s'efforcent d'en assurer la pratique, bien des maux seront écartés. L'assurance même de jouir, en cette matière délicate, d'une liberté raisonnable écartera souvent la préoccupation maladive de s'adresser, sans motif suffisant, à des confesseurs d'occasion.

Mais ne faut-il pas craindre que des abus se glissent plus facilement dans un monastère, grâce à cette liberté, qu'en d'autres maisons religieuses? Nous ne dirons pas que la chose soit vraisemblable, car ces abus rencontrent également plus d'obstacles dans un monastère; elle est cependant possible. Que peut-on, ou doit-on en conclure? On ne peut tout supprimer, sous prétexte que l'homme abuse des meilleures choses, de la parole, des sacrements... Le législateur a prévu cette

éventualité et indiqué les droits et devoirs respectifs des confesseurs, de la Supérieure, des Ordinaires. Que chacun d'eux se conforme à ses prescriptions et s'inspire de sa direction (c. 520, § 2. Décret de 1913).

Mais, dans une matière aussi délicate, impossible à délimiter mathématiquement, où intervient toujours un coefficient d'appréciation personnelle, où sont en jeu les intérêts des âmes et la liberté des consciences, on aura soin de se mettre en garde contre tout parti pris, tout grossissement, de tourner sept fois sa plume dans l'encrier avant d'écrire, de ne pas donner des soupçons pour des certitudes et d'éviter les généralisations hâtives.

Dans le cas toujours possible, mais très exceptionnel, d'un scandale grave et évident, nous ne dénions pas, cela va sans dire, à la Supérieure le droit, et même le devoir, d'une intervention énergique et immédiate, dont l'Ordinaire devra être mis au courant le plus tôt possible. En toute autre circonstance, la supérieure ne peut prendre d'autre initiative que celle d'avertir l'Ordinaire et d'exécuter ses instructions.

La *désignation des confesseurs* se fait de la même manière pour les moniales que pour les autres religieuses (cc. 524-527). Notons seulement le c. 525 : « Pour toute maison de religieuses qui relève immédiatement du Siège Apostolique ou de l'Ordinaire du lieu, celui-ci choisit les confesseurs tant ordinaires qu'extraordinaires ; pour celles qui relèvent d'un Supérieur régulier, ce dernier présente les confesseurs à l'Ordinaire, à qui il appartient de les approuver pour entendre les confessions de ces religieuses, comme aussi de suppléer à la négligence du Supérieur, le cas échéant. » Il en va de même pour la désignation de l'aumônier et des prédicateurs : « Quand il s'agit de Religions laïques non exemptes (c'est généralement le cas des moniales à vœux simples), c'est à l'Ordinaire du lieu qu'il appartient de désigner le chapelain et d'approuver les prédicateurs ; quant aux Religions exemptes,

le Supérieur régulier les désigne, et l'Ordinaire supplée à sa négligence, s'il y a lieu » (c. 529). Il est souhaitable qu'on tienne, autant que possible, un juste compte des légitimes désirs des moniales, ou de leurs objections fondées.

4° *Compte de conscience.* — Les Supérieures de moniales sont soumises à la loi générale : « Il est sévèrement interdit à tous les Supérieurs religieux d'induire n'importe comment leurs sujets à leur faire des ouvertures de conscience » (c. 530, § 1). En vain objecterait-on (non sans fondement) qu'une abbesse ou prieure de carmélites saura beaucoup mieux diriger ses filles d'après la spiritualité de sainte Thérèse (ou Térèse, si l'on préfère cette orthographe) qu'un grand nombre de prêtres. La loi est formelle et universelle. Il faut se contenter de recevoir les ouvertures spontanées auxquelles les inférieures sont invitées par l'Église (c. 530, § 2).

(*à suivre*) E. JOMBART, S. I.

Le juste prix

(*Suite*) (1).

Nous avons rappelé dans l'article précédent la doctrine catholique du juste prix ; nous avons tâché d'en montrer le fondement et d'en indiquer la portée.

Le domaine de la liberté, le champ laissé à la loi de l'offre et de la demande, avons-nous vu, est limité, notamment, par les considérations suivantes :

1° Le rôle particulier du travail humain, qui exige une rétribution au moins suffisante à la subsistance de la famille ouvrière, dès que les ressources disponibles le permettent ;

2° la destination primordiale des biens, en vertu de laquelle le prix des biens nécessaires doit être établi de

(1) *N. R. Th.*, mars, p. 142.

manière à laisser communément ces biens à la portée de la masse de la population ;

3° la règle générale des échanges qui prescrit de respecter, en principe, le prix du marché.

Cette règle générale demande des précisions et des réserves. Nous nous proposons de les rappeler, dans le présent article, puis d'en faire l'application à un cas particulier.

Le prix du marché ne fait loi que dans la mesure où se vérifient les motifs invoqués pour sa justification. Ces motifs sont tirés des heureux effets qui résultent de l'institution sociale des échanges et, en particulier, de ce que le prix du marché s'établit en fonction de l'utilité des marchandises, de leur rareté, et de l'abondance plus ou moins grande des ressources de la masse des participants. Ceci suppose évidemment un marché à l'abri de la fraude, du dol, de l'accaparement, des manœuvres tendant à tromper les contractants sur les disponibilités, sur les ressources ou sur les autres conditions susceptibles d'affecter les prix.

Que si des fraudes ou manœuvres de ce genre viennent à fausser l'équilibre du marché, des corrections seront nécessaires pour ramener les prix au niveau où ils se seraient établis en leur absence. Les rectifications à faire subir à l' « aestimatio communis » pourront être appréciées par des hommes probes, sages et compétents.

Il ne faudrait pas s'étonner que, dans un milieu économique où a prédominé pendant près d'un siècle le principe de la concurrence illimitée et où s'est obscurcie la notion du juste prix, les corrections à apporter aux prix du marché ne soient fréquentes ; peut-être doit-on regretter l'extrême réserve des moralistes et des casuistes en cette matière, — réserve qui donne lieu à une application abusive de l'adage : qui tacet consentire videtur.

En dehors des influences perturbatrices que nous venons

de mentionner, il peut se présenter des circonstances anormales dont deux sont particulièrement intéressantes à notre époque.

La première est celle du monopole. Le marché est alors dominé par un vendeur dont l'influence sera parfois extrêmement puissante.

La question se pose de savoir si la justice permet de laisser à ce monopoleur le champ libre pour la fixation des prix.

Évidemment non. Cupidité ne fait pas loi. Il n'y a de juste en matière de prix, que ce qui s'inspire de la destination des biens et permet aux échanges de réaliser leurs fins sociales.

Un inventeur, par exemple, pourra demander pour son brevet un prix correspondant à l'importance de son invention, et ce prix pourra parfois être très élevé ; mais l'accapareur qui spécule sur la disette publique, sans apporter en retour de ce qu'il prend aucune source nouvelle de richesse, s'enrichit du bien d'autrui.

Le juste prix, ici comme partout, sera fonction de diverses circonstances qu'il faudra, dans chaque cas, apprécier sainement. On pourrait énoncer la règle sous la forme suivante :

« Le prix de monopole doit s'établir eu égard à l'utilité de la chose, à sa rareté, et à l'abondance ou à la pénurie des ressources du public. Il doit être tenu compte, notamment, de la destination primordiale des biens qui veut que les choses nécessaires soient mises, dans la plus large mesure possible, à portée de la masse des consommateurs.

L'injustice du monopoleur serait d'autant plus grave qu'il abuserait de sa prépondérance pour exiger *des prix excessifs en échange d'objets de plus grande nécessité* ».

Nous exprimons à dessein la règle sous cette forme relative. Il y a, en effet, un très grave abus à forcer les prix des produits de première nécessité, puisque le but premier de tout régime des biens est de fournir à chacun le nécessaire. Au contraire, il n'y a pas d'abus ou il n'y en a guère à

demander de hauts prix pour des objets de pur luxe.

Remarquons que le monopole n'implique pas l'unité physique du vendeur. L'*entente* entre plusieurs vendeurs pour la fixation des prix aboutit au même résultat et est donc soumise à la même règle.

Rien n'étant plus fréquent aujourd'hui que pareilles ententes, la règle du monopole trouve chaque jour des applications plus nombreuses et plus importantes. Elle vaut, non seulement pour les marchands proprement dits, mais pour les producteurs qui fixent de commun accord le prix d'écoulement de leur produit; pour les travailleurs qui, par le moyen du syndicat et du contrat collectif, réalisent le monopole du travail et en déterminent le prix; pour les consommateurs qui parviennent parfois à s'entendre pour faire leurs conditions aux vendeurs.

Enfin, remarquons que la règle formulée pour le monopole doit être étendue au cas de disette grave de choses nécessaires.

En effet, dans cette hypothèse — qui fut, par exemple, celle des cultivateurs et des marchands de céréales ou de comestibles pendant la grande guerre — les détenteurs possèdent une telle prépondérance que, même sans entente, ils sont en état d'exiger des prix exorbitants.

S'ils usaient sans ménagement de cette prépondérance, il s'en suivrait des conséquences désastreuses :

a) les biens nécessaires ne pourraient plus être acquis que par les plus fortunés;

b) les prix seraient ruineux pour la plupart des acheteurs;

c) les vendeurs s'attribueraient, sans prestation correspondante de leur part, une énorme portion de la richesse générale;

d) ils provoqueraient de graves perturbations économiques.

Les faits dont nous sommes les témoins, depuis 1914, donnent à cette sèche énumération un commentaire trop impressionnant pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Le

mépris public, — qui est une des expressions de l' « aestimatio communis », — a justement flétri les profiteurs de guerre ; les profiteurs d'après-guerre valent à peine mieux. Les uns et les autres sont en possession d'argent mal acquis. Ils ont dépouillé les classes de la population que les circonstances favorisaient moins. Ils ont contribué à porter le coût de la vie à des hauteurs folles. Ils sont pour une bonne part dans l'accroissement calamiteux des dettes de l'État : celui-ci, en effet, a dû avancer des sommes colossales pour la restauration des régions dévastées, pour le charbon de ses chemins de fer, pour la plupart de ses autres dépenses, parce que les fournisseurs de charbon, de pierres, de briques, de matériaux de tout genre, exigaient des prix exagérés ; parce que les travailleurs, de leur côté, prétendaient à la fois diminuer leur effort et hausser leurs salaires, dans des circonstances où, la somme totale des richesses disponibles étant beaucoup moindre qu'avant la guerre, chacun eût dû se contenter de peu.

Le déséquilibre dans lequel nous vivons, les maux que nous aurons à subir durant de longues années encore viennent en très grande partie de la cupidité exacerbée de la plupart des producteurs, vendeurs et travailleurs depuis la guerre.

Concluons : dans les périodes de disette, les détenteurs des biens qui s'échangent, travail compris, ne peuvent user sans limite de leur situation privilégiée. Ils peuvent s'assurer une rétribution convenable pour leurs frais, leurs risques et leurs travaux. Ils peuvent même élever quelque peu les prix en raison de la nécessité générale de restreindre la consommation et de susciter une offre et une production plus abondantes. Mais ils doivent avoir égard à la détresse des acheteurs et leur laisser, dans toute la mesure du possible, les choses nécessaires à des prix abordables.

* * *

Tels sont les principes.

Appliquons-les à un cas intéressant et actuel : celui des prix du charbon.

Les données du problème sont les suivantes :

1) Le charbon est, dans notre régime économique, un objet de première nécessité. L'ensemble de la population l'emploie, sans pouvoir lui substituer un succédané, pour le chauffage, l'éclairage et la cuisson des aliments. L'industrie l'utilise en masse pour la fusion ou la cuisson d'une foule de matières ainsi que pour la production de la force motrice : vapeur et électricité.

Le charbon est surtout indispensable à un pays qui, comme la Belgique, vit principalement d'industrie et de transports.

2) Le charbon s'est raréfié depuis la guerre et notamment en 1923 au point de créer une grave disette. Les causes de cette raréfaction sont la diminution de la production des bassins belges, qui, jusqu'à ces tout derniers mois, fut inférieure à celle d'avant la guerre; la diminution de la production des anciens bassins français dont les installations avaient été détruites par les allemands; la quasi-suppression de la production dans la Ruhr pendant la plus grande partie de 1923; le change défavorable qui mettait les charbons anglais à des prix énormes.

3) Le marché charbonnier belge est dominé par l'entente de tous les charbonnages, qui se concertent pour la fixation commune des prix, et par l'entente des ouvriers mineurs syndiqués.

Nous nous trouvons donc devant un cas de monopole portant sur un produit de première nécessité, raréfié par des circonstances exceptionnelles, dans un pays dont les ressources étaient sensiblement diminuées par une période de guerre et de perturbations économiques.

En pareil cas, le juste prix est celui qui, couvrant les frais, rétribuant les travaux, récompensant, s'il y a lieu, l'habileté et l'activité exceptionnelles, donne un bénéfice modéré et même s'élève quelque peu au delà pour avertir le consommateur et susciter un accroissement d'offre et de production.

Or, que s'est-il passé?

Nous ne voulons pas faire ici le procès de tel ou tel charbonnage, de tel ou tel marchand de charbon, ni de tel ou tel groupe d'ouvriers. Nous tenons d'ailleurs à noter que les situations des divers producteurs et vendeurs présentent, dans le détail, des diversités très considérables et que, en conséquence, toute généralisation serait injuste. Le prix qui laisse à l'un d'énormes bénéfices pourrait se justifier pour tel autre qui opère dans des circonstances exceptionnellement onéreuses ou difficiles.

Nous nous en tiendrons donc à un examen d'ensemble. Nous considérerons la courbe générale des prix. Cela suffira pour nous permettre de conclure à leur exagération.

On pourra tirer de là les directives suffisantes pour apprécier les cas particuliers qui se posent.

Quels furent donc les prix pratiqués dans ces dernières années et, particulièrement, en 1923?

La *Revue du Travail* du 31 janvier 1924 donne la statistique suivante, dont les données ont été recueillies soit auprès d'industriels et de commerçants notables, soit auprès des fédérations patronales ou d'autres groupements d'employeurs. Il s'agit des *prix de gros* des charbons, prix ramenés à une moyenne. Les catégories de charbons considérées sont : *a*) les charbons classés de plus de 2 mm; *b*) les fines, poussiers mi-lavés et bruts demi-gras et gras; *c*) les cokes mi-lavés; (il s'agit des cokes dits « belges »), c'est-à-dire fabriqués avec des charbons belges, excepté à partir du mois d'octobre, où l'on n'a plus distingué les « belges » des « mélangés », c'est-à-dire des cokes fabri-

qués avec un mélange de charbons belges et de charbons anglais; *d*) les agglomérés-briquettes du type II.

Pour faciliter la comparaison, on ramène à 100 le prix des mêmes charbons en avril 1914.

Avril 1914	100	Avril 1923	634	Septembre 1923	672
Décembre 1922	462	Mai »	643	Octobre »	725
Janvier 1923	514	Juin »	639	Novembre »	789
Février »	579	Juillet »	643	Décembre »	708
Mars »	620	Août »	667		

Le coefficient d'augmentation est donc 7,8 entre avril 1914 et décembre 1923. Il est de 1,53 (c'est-à-dire que les prix ont augmenté de plus de moitié) entre décembre 1922 et décembre 1923.

Cette augmentation est plus forte que celle qu'on relève généralement pour les charbons proprement dits, parce que cette statistique inclut les cokes et les agglomérés.

Une autre statistique se rapportant uniquement au charbon le plus commun (*tout venant*), marque cependant une hausse qui va de 500 à 660 selon les endroits, entre avril 1914 et fin 1923. Elle relève des hausses de 24 % en moyenne entre décembre 1922 et décembre 1923. On avait cependant atteint à la fin de 1922 des prix suffisants pour qu'on y restât!

Une troisième statistique, suivant les fluctuations du *coût de la vie*, signale, pour la rubrique *chauffage et éclairage*, une hausse de 27 % entre janvier 1923 et janvier 1924 (1).

Une quatrième statistique relative aux *prix de gros des sous-produits du charbon :* goudron, benzol, brai, signale les hausses suivantes :

Avril 1914	100	Avril 1923	1059	Septembre 1923	974
Décembre 1922	682	Mai »	976	Octobre »	998
Janvier 1923	789	Juin »	960	Novembre »	991
Février »	993	Juillet »	1059	Décembre »	841
Mars »	1088	Août »	1116		

Le coefficient d'augmentation est donc 8,41 entre avril

(1) Revue du Travail, janvier 1924, p. 132-133.

1914 et décembre 1923. (Il a passé par un maximum de 11,16 en août 1923). Il est de 1,23 (c'est-à-dire que les prix ont augmenté de 23 %, entre décembre 1922 et décembre 1923.

Remarquons que ces statistiques tablent sur des chiffres fournis par les producteurs et les vendeurs eux-mêmes, et qu'elles se rapportent uniquement aux prix faits pour la Belgique.

Les prix d'exportation ont dépassé de très loin les prix de l'intérieur. Cette différence se justifiait d'ailleurs, partiellement du moins, en raison notamment des changes élevés des pays étrangers; nous n'entrons pas dans cette discussion; toutefois le fait mérite d'être signalé parce que les prix d'exportation surélevés offraient aux charbonniers une possibilité de plus de faire des prix abordables pour l'intérieur.

D'autre part, on n'ignore pas que, entre les prix déclarés et les prix discrètement convenus, il y a souvent une marge notable.

Il faudrait encore corriger les prix mentionnés ci-dessus du fait que la marchandise livrée fut souvent de qualité détestable, tout ce qui était noir passant pour charbon.

De sorte que les hausses accusées par les statistiques que nous avons citées peuvent être considérées comme sensiblement inférieures à la réalité.

* * *

Les charbonniers ont si bien senti le défaut de leur position qu'ils ont essayé de tous les prétextes pour s'excuser. Mais les arguments ne peuvent être meilleurs que la cause.

Ils ont invoqué l'augmentation des frais de production. Seulement, s'il faut en croire les chiffres fournis par l'Administration des Mines, les frais avaient passé, entre 1913 et 1922, de 400 millions à 1,600 millions, soit une différence de 1 à 4, tandis que les prix montaient de 1 à 4,62 (1).

(1) Nous n'avons pas encore les frais pour 1923.

De plus, il faut tenir compte de ce que les chiffres fournis par l'Administration des Mines forcent considérablement les frais pour les années qui viennent de s'écouler ; en effet, ces chiffres comprennent toutes les dépenses de l'année, même celles qui, couvrant des dépenses de premier établissement, devraient être réparties en amortissement sur plusieurs années ; or, les dépenses de ce genre ont été très élevées depuis la guerre en raison des agrandissements et des perfectionnements d'installations et d'outillage nécessités par les circonstances, notamment par la hausse des salaires et par la diminution de la journée de travail ; ces dépenses, portées au passif des années d'après-guerre, donneront leur fruit dans les années qui viendront.

D'ailleurs, l'augmentation des frais eût été moindre si les prix du charbon n'avaient pas été tellement exagérés : les ouvriers réclamaient des augmentations de salaires parce que les prix montaient, et les patrons remontaient les prix parce qu'ils venaient d'accorder une augmentation de salaire ; on était, et l'on est encore, au rouet.

Les prix des transports augmentaient aussi en raison de la hausse des combustibles.

On ne sortira pas de ce cercle vicieux aussi longtemps que les producteurs, patrons et ouvriers, ne reviendront pas à la modération, qui, dans l'espèce, est aussi la raison et la justice.

Les charbonniers ont argué encore de la forte demande des charbons classés, que l'on qualifiait pour la circonstance de charbons de luxe. Sans doute, les frais du triage ou de classement doivent être payés ; mais ils sont loin de s'élever au niveau où l'on a porté l'accroissement des prix. D'autre part, il est abusif d'assimiler les charbons classés à des produits de luxe. Les ménages les plus modestes, les maisons vivant de la vie la plus étroite, consomment des charbons classés. Ils le font par raison d'économie : d'abord, pour ne

pas recevoir 10 à 20 % de terre et de pierres, dont le tout-venant est gratifié; puis, pour ne pas payer des frais de transport et de manutention qui sont aussi élevés pour les mauvais charbons que pour les bons; enfin, parce que l'emploi des systèmes de chauffage central, des feux continus, des poêles spéciaux, exige des charbons d'un certain calibre. On prend du charbon calibré exactement comme on prend un soulier d'une certaine pointure pour chausser son pied et des briques d'une certaine mesure pour bâtir sa maison.

Un autre prétexte fut celui des allocations familiales. A peine les charbonnages avaient-ils décidé d'accorder les allocations familiales à leur personnel, qu'ils annonçaient une nouvelle hausse de 5 % pour en couvrir les frais. Mais ces allocations, compensées d'ailleurs par des avantages non méprisables, ne coûtent pas même 1 % du prix de vente!

Aux reproches d'exagération des prix, d'aucuns objectent que les dividendes distribués par les sociétés charbonnières ne sont guère élevés.

Nous pourrions répondre qu'il y a dividende et dividende; tel charbonnage a donné pour l'exercice terminé fin juin 1923, un dividende de 25 fr. à la tonne. Mais c'est un privilégié et nous voulons nous garder des généralisations indues. Nous remarquerons seulement que, à côté des bénéfices distribués en dividendes, il y a, à certaines époques, des bénéfices réinvestis sous forme d'agrandissements, de percement de puits nouveaux, d'installations, etc. Or, comme nous l'avons noté déjà ci-dessus, nous venons de traverser, depuis l'armistice, une de ces époques, et le plus clair des bénéfices de beaucoup de charbonnages a passé en emplois de ce genre, de même qu'en réserves, en construction d'habitations à bon marché, etc. D'excellentes raisons justifient cette politique, sans parler de la crainte du fisc, qui est pour plusieurs le commencement de la dissimulation.

La preuve que les prix de 1923 furent surfaits, c'est que des hommes bien placés pour le savoir, des hommes appartenant au monde des affaires, ont fini par le reconnaître. Le chroniqueur industriel d'un des principaux journaux de Bruxelles, dont la compétence trahit un professionnel, annonçant, le 13 janvier dernier, l'approche de la baisse dont on percevait les premiers symptômes, laissait échapper l'aveu que « les prix de 1923 avaient été surfaits ».

En vérité, les charbonniers, s'ils ne détiennent pas le record de la hausse, se classent indiscutablement dans le peloton de tête. Ils ne sont distancés que par de rares concurrents. Sur les 57 produits relevés dans l'*Index de l'augmentation des prix de détail,* le charbon arrive troisième, précédé par les œufs et les allumettes. Sur les 17 catégories de produits relevés par l'*Index de l'augmentation des prix de gros,* le goudron et ses dérivés (sous-produits du charbon) arrivent bons premiers, avec l'indice 841 (le 100 étant pour avril 1914); et le charbon (les quatre catégories indiquées plus haut) arrive second, avec l'indice 708, pour décembre 1923.

Il ne reste qu'à plaider les circonstances atténuantes : déformation générale des idées et de la conscience professionnelle; complexité des questions de prix; affolement de l'après-guerre; répugnance à accomplir l'austère devoir quand tant d'autres s'en dispensent; carence quasi-complète du pouvoir politique, dont les réglementations timides et incohérentes restent inefficaces.

Mais qui plaide les circonstances atténuantes plaide coupable.

VAL. FALLON, S. I.

Le mystère de nos influences surnaturelles (1)

Une erreur de la plupart des chrétiens. — Ils savent qu'ils ont été rachetés. Ils ignorent leur rôle de collaborateurs de la Rédemption et d'ouvriers du rachat de leurs frères.

Dieu veut sauver tous les hommes, mais cette volonté n'est pas absolue : Dieu ne dit pas : Malgré eux, sans eux et sans les autres je fixe leur destinée, — mais bien plutôt : « Avec eux, par eux et grâce à leurs frères. »

C'est rappeler qu'avec la liberté de Dieu, deux autres libertés sont appelées à coopérer au rachat du monde ; chacune de nos libertés individuelles d'abord et bien entendu, et au surplus l'ensemble des autres libertés humaines. Autrement dit : chacun est maître de sa destinée ; et tous, — dans une certaine mesure que précisément nous allons essayer de déterminer, — sont maîtres des destinées de chacun.

Ce dernier point seul ici nous intéresse. Il revient à affirmer dans le domaine surnaturel la loi de l'interdépendance mutuelle, de l'étroite solidarité de tous les chrétiens.

Qu'on veuille bien songer un instant à la comparaison des vases communiquants. Tous branchés sur le Christ, nous sommes unis par lui à tous nos frères. — Qu'une surface, en l'un des tubes soit touchée, immédiatement toutes les surfaces en tous les tubes reliés au réservoir principal entrent en vibration. Ajoutez, dans l'un quelconque des récipients en communication, une goutte de liquide, le liquide monte aussitôt dans tous les tubes, d'une quantité infinitésimale peut-être, mais il

(1) Ces pages sont extraites d'un volume à paraître sous peu : *Le Christ dans nos frères*, par le R. P. Plus (Apost. de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse, et 24, rue des Augustins, Tournai).

monte. — Ici ou là qu'il baisse, partout il baisse. Chacun est solidaire de tous ; tous sont solidaires de chacun. Personne de nous ne fait rien tout seul. S'il se met aux pieds un boulet de galérien, il gêne la marche de tous. S'il se libère d'une attache, le corps entier sera plus libre.

Ainsi tout acte de mérite ou de démérite émanant de l'un quelconque des membres sert ou nuit à l'ensemble.

Le jour où nous sommes entrés dans l'existence, nous avons été investis du pouvoir de rapprocher ou d'éloigner de Dieu nos semblables. Dans le monde physique, pas un atome ne se déplace, sans que ne risquent d'être mis en branle tous les autres atomes. Dans le monde moral et surnaturel, liés à nos semblables par une commune vie dans le Christ, nous pouvons les aider ou leur nuire, et leur salut peut dépendre du bien ou du tort que nous leur causons.

Dieu se doit de donner, à tous, les moyens strictement nécessaires pour aller au ciel. Question de justice envers chaque individu. Les grâces surabondantes qui donneront à ces moyens strictement *nécessaires* leur pleine valeur d'*efficacité*, Dieu exige d'ordinaire qu'elles soient obtenues *socialement*, c'est-à-dire par l'apport des mérites de l'ensemble. Du fait que tout chrétien est un membre du Christ, la santé du *corps* entier influera forcément sur la santé de chaque individu ; — et donc la part de santé que moi, individu, je contribue à donner au corps entier.

Le Sauveur du monde, c'est Jésus ; *tout* ce qui est Jésus. Le Chef *et* les membres. Donc Lui, éminemment, *Lui*, le Chef ; secondairement, mais obligatoirement, *nous*, les membres. Il est le Sauveur avec la majuscule. Nous, les sauveurs avec une minuscule ; mais sauveurs au vrai sens du mot, sauveurs à rôle effectif, sauveurs plus puissants que d'ordinaire on l'imagine (1).

(1) En langage de théologiens, voici le départ exact : seul le Christ a mérité pour nous *de condigno*, c'est-à-dire en stricte équivalence ; les créa-

Et quelle œuvre capitale de rendre plus vivante en plus d'âmes chrétiennes la conviction, que non seulement nous bénéficions personnellement de la rédemption, des mystérieuses poussées de la grâce, pour nous faire grandir en sainteté, mais encore que nous pouvons devenir « le producteur actif de certaines possibilités de grâce en autrui, de certaines occasions de grâce » ; que nous ne sommes pas seulement destinés à subir l'influx divin, mais encore à l'attirer sur le prochain. Que si la force divine est trop lente à venir au secours de telle ou telle faiblesse en autrui, il y a possibilité pour nous d'en brusquer les lenteurs, de rendre plus pénétrante l'action divine, plus rapide la correspondance de l'âme à la grâce ; qu'il y a possibilité pour nous de rendre Dieu plus victorieux, qu'en un mot, nous ne sommes pas seulement des rachetés au sens passif, mais, au sens actif, des « racheteurs ».

Dieu aux prises avec des libertés humaines qui ne veulent pas céder n'est vaincu qu'en apparence. En admettant même que l'âme persiste dans ses refus, la justice sera toujours là, quelque jour, pour rétablir l'équilibre et rendre au Maître de tout, son dû. Mais souvent Dieu fait mieux ; c'est avec des libertés humaines qu'il va briser la liberté humaine. Telle âme résiste à la grâce... Oui. Mais là-bas, très loin peut-être dans l'espace et dans le temps, une autre âme a prié, s'est mortifiée, s'est offerte et voilà qu'un jour la résistance s'est brisée. Le marbre était intact sans une fissure ; et voici que sous la poussée d'une graine en apparence toute chétive, le bloc s'est soulevé, puis s'est fragmenté ; et la petite pousse verte d'une humble et conquérante tige est apparue.

D'où venait cette graine ? L'âme qu'un heureux repentir vient de briser l'ignorera toujours. Mais Dieu le sait. Quel ravissement si tout à coup ces interactions mutuelles se révé-

tures, qui peuvent mériter *de condigno* pour elles mêmes l'accroissement de la grâce sanctifiante, peuvent mériter pour les autres, seulement *de congruo* et encore en vertu des mérites du Christ.

laient à nous, si *la réalité*, d'ordinaire invisible, soudain se dressait devant nous.

Si par un intense esprit de foi, nous étions ouverts au surnaturel, nous verrions de ces germes flotter à l'infini dans l'air que respirent les âmes. Tout acte libre est un « geste auguste ». Il répand des semailles. La moindre minute du temps peut féconder un monde.

Une comparaison plus immatérielle encore. S'il y a dans le domaine physique des ondes qui font vibrer de délicats appareils et leur transmettent à d'incommensurables distances des messages, le domaine moral est sillonné lui aussi d'ondes invisibles, mais singulièrement puissantes, qui vont au plus profond des cœurs éclairer des obscurités jusque là rebelles à toute lumière, éveiller des sentiments qu'on aurait pu croire à jamais endormis, ressusciter des volontés mortes.

Et le pouvoir d'émettre ces ondes surnaturelles aux retentissements si efficaces n'appartient pas seulement à de rares initiés, — émetteurs privilégiés, mais très distants les uns des autres. — Sans doute les saints sont rares, mais chaque chrétien qui prie comme il faut, travaille comme il faut, vit comme il faut, c'est-à-dire en état de grâce, a le pouvoir d'atteindre par sa prière, son travail, sa vie, des âmes et peut-être en grand nombre.

On admire les grands constructeurs, les ingénieurs audacieux qui élèvent des tours, jettent des ponts d'une hardiesse infinie... On ne songe pas à ces travailleurs qui dans l'obscurité lumineuse du monde invisible — le seul qui compte !... — travaillent à l'édification du corps du Christ et forgent, au prix de mérites connus de Dieu seul, ces multiples passerelles de la grâce sanctifiante qui relieront au Christ tous les séparés.

Quelle fonction que celle-là ! Pouvoir compléter Dieu, pouvoir donner à une action divine son parachèvement, à une grâce divine l'efficacité, pouvoir de chacune de nos paroles,

de nos actions faire une ouvrière du règne de Dieu! Dieu ne demande qu'à pardonner. Il faut l'aider à accomplir ce geste d'infinie miséricorde; et cela m'est permis. Une prière de moi, un sacrifice de moi... suivez-les... A leur terme qu'atteignez-vous?... Un pardon de Dieu. Un pardon de Dieu qui descend sur terre, à telle âme inconnue, un pardon qui n'attendait au Ciel pour s'incliner que cette infime poussée d'un geste d'homme. Dieu ne demande qu'à éclairer. Il faut l'aider à accomplir ce geste d'infinie sagesse. Et cela est en mon pouvoir. Une prière de moi, un sacrifice de moi, suivez-les... voici qu'ils montent comme des pas d'enfants au sommet d'un phare gigantesque... Tout est prêt pour embraser l'horizon. Dieu attend qu'une petite main se glisse jusqu'au bouton électrique qui permettra au courant de passer... qui permettra aux réserves de lumière accumulées, de porter là-bas, à telle nef en détresse, le réconfort d'un signal, l'indication d'une passe difficile, la certitude qu'elle approche du port.

Eh quoi? De misérables gouttes de sueur humaine pourraient donc ajouter à l'efficacité du sang divin?

Ajouter? — non pas. Rien ne manque à un sacrifice s'il est de valeur infinie. Mais notre effort humain donne aux mérites du Christ, la possibilité de nous être appliqués, de nous atteindre.

Il n'y a qu'un seul Rédempteur. Mais toute âme sérieusement chrétienne doit être co-rédemptrice. Dieu veut bien avoir besoin de nous. S'il en appelle à notre collaboration, ce n'est point défaut de puissance, mais excès de miséricorde. Il ne manque pas de force, mais il éprouve pour nous une telle estime qu'il daigne utiliser notre faiblesse pour lui fournir un appoint. Sublime dignité de l'homme que la collaboration de notre néant au grand œuvre du salut du monde.

Raoul PLUS.

Note de Littérature ecclésiastique

Une forme orientale de la vie ascétique : le Stylitisme.

Que le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, le poète n'a pas dû recourir à de bien grands prestiges pour nous le faire entendre. A parcourir les annales de l'héroïsme, à y lire les pages consacrées à la vertu, souvent surhumaine, des Saints, nous en tombons aussitôt d'accord. Certes, la critique historique, cette justicière, a fait pâlir l'éclat de plus d'un astre; même il lui arrive d'éteindre quelque auréole usurpée; toujours elle nous invite à tempérer par une sage prudence nos admirations aussi bien que nos étonnements. Mais, à ce prix, elle nous réserve aussi des surprises.

Parmi les saints qui nous étonnent — nous n'oserions dire, en effet, que nous les admirons — il y a le groupe des Stylites, en français les saints-à-colonne.

Les personnes à qui ce nom ne rappellerait guère autre chose que des bribes d'anciennes lectures faites non sans distraction dans quelque *Fleur de la Vie des Saints*, celles qui, au souvenir des incroyables virtuosités ascétiques d'un S. Syméon, d'un S. Daniel, d'un S. Lazare, crieraient volontiers à la légende, nous sauront gré de leur présenter aujourd'hui un ouvrage bien propre à exciter et à satisfaire leur curiosité. Car les Stylites ont enfin trouvé leur historien — et un historien assez docte, assez judicieux, assez rompu au « métier » pour inspirer confiance aux plus sceptiques — en la personne du R. P. Delehaye, bollandiste (1).

Avec l'auteur des *Légendes hagiographiques*, des *Passions des martyrs*, des *Vies grecques des saints militaires* et de tant d'autres travaux critiques, nous ne risquons pas de

(1) *Les Saints Stylites*, par Hippolyte Delehaye, Bruxelles, Société des Bollandistes, (24, boulevard Saint-Michel), 1923, in-8°, VII-CXCV-276 pp. Notre article ne prétend être qu'une manière de compte rendu développé.

nous embarquer pour le pays enchanté de la fantaisie. Son récent livre sur *Les Saints Stylites* nous donne, avec une bonne édition des principaux textes, une vaste étude d'ensemble sur le stylitisme à travers les âges. Fruit de longues et patientes recherches (1), il a chance de rester longtemps le travail capital sur le sujet. Et comme cette monographie, toute spéciale qu'elle soit, peut intéresser non seulement l'historien de l'Église, de l'ascétisme, des origines monastiques, mais aussi le casuiste (*venia sit verbo!*) de la liturgie, du droit canon, de la morale générale (2), nous avons cru qu'il y avait place dans cette Revue pour l'exposé succinct de quelques points qui nous ont surtout frappé au cours de la lecture. Plus d'un lecteur, sans doute, y prendra goût et ira puiser à la source, dans l'ouvrage lui-même, une plus riche information.

« La première impression que produit l'histoire de Syméon Stylite, écrit le P. Delehaye, est celle d'un récit d'imagination fortement teinté de couleurs orientales et sans attaches sérieuses avec la réalité. Et l'on est tout surpris de constater que les souvenirs de cette vie merveilleuse nous sont racontés non par quelque pieux romancier, comme il y en eut dès les temps antiques, mais dans une série de documents historiques, qu'il faut savoir lire, sans doute, mais qui permettent de retracer avec sûreté la physionomie du personnage » (3). Par une rare fortune, c'est à l'auteur de la Φιλόθεος Ἱστορία, l'évêque Théodoret de Cyr, ami et protecteur de Syméon, que nous devons la première biographie du père des Stylites.

(1) Un court mémoire sur *Les Stylites*, lu au Congrès scientifique des Catholiques à Bruxelles, en septembre 1894, a été la première ébauche de ce livre. — (2) Voir, par exemple, un article du P. Thurston paru dans les *Studies* de Dublin (décembre 1923, p. 584 sqq.) et un autre du P. Doncœur dans les *Études* (20 janvier 1924, p. 200 sqq.). — (3) Delehaye, p. I.

La notice que l'historien des ascètes de la Syrie lui consacra en 440, au chapitre XXVI de son *Histoire religieuse*, se termine par ces mots : « Je ne me suis pas proposé de tout écrire mais de montrer, par quelques traits, quelle a été la caractéristique de sa manière de vivre. D'autres, sans doute, en diront beaucoup plus, et si sa vie se prolonge, ils auront de plus grands miracles à raconter ». Ce vœu n'a pas manqué de se réaliser. Une vie grecque attribuée à un disciple du nom d'Antoine, une vie syriaque et d'autres documents, dont le P. Delehaye filtre avec grand soin le témoignage, nous fournissent de nouveaux et abondants détails sur le grand ascète.

On les trouvera au chapitre Ier des *Saints Stylites*, et nous pouvons nous contenter ici d'une rapide esquisse. Né vers 389, au village de Sisan, près de Nicopolis, sur les confins de la Syrie et de la Cilicie, Syméon dans ses jeunes années garda le troupeau de ses parents et ne reçut pas d'instruction. Ayant un jour entendu lire à l'église l'Évangile des béatitudes, il se le fit expliquer et, mû par le désir de la perfection, alla s'enfermer dans un monastère. Les raffinements de sa pénitence y parurent bientôt si singuliers qu'il dut quitter le couvent. S'étant fait quelque temps une demeure d'une citerne desséchée, il gagna, après diverses péripéties, la bourgade de Tellneschin, dans la campagne d'Antioche, et y vécut en ermite. C'est là qu'allait éclater sa célébrité ; bien avant qu'il monta sur sa colonne, des pèlerins affluèrent de toutes parts pour recueillir ses faveurs et admirer ses exemples. Citons un trait qui peint au vif l'extraordinaire et indomptable volonté de souffrir dont il allait laisser le souvenir en héritage à ses innombrables disciples. « C'était au commencement du carême. Syméon demanda au périodeute Bassus de vouloir l'emmurer pour quarante jours, sans aucune sorte de provisions. Bassus ne voulut point se prêter à ce qu'il considérait comme une tentative de suicide. « Mettez ici, dit alors Syméon, dix pains et une cruche d'eau ; si je m'aperçois que

le corps réclame de la nourriture, j'en prendrai. » A ces conditions Bassus consentit à murer la porte. A la fin du carême il vint la rouvrir. Les provisions étaient intactes, mais Syméon gisait à terre, respirant à peine, sans voix et sans mouvement. On lui humecta les lèvres avec une éponge, et Bassus lui donna l'Eucharistie. Syméon reprit ses forces, se redressa et prit quelque légère nourriture. Quand Théodoret écrivait sa Φιλόθεος Ἱστορία, Syméon avait renouvelé vingt-huit fois ce terrible jeûne, que le temps et l'exercice finirent par lui rendre moins pénible. Les premiers jours il se tenait debout, passant les heures à louer Dieu. Lorsqu'il sentait ses forces diminuer, il s'asseyait; les derniers jours il se couchait. Quand il fut sur la colonne, il trouva moyen de se passer de ces adoucissements. En se faisant lier à un poteau il réussit à rester debout les quarante jours. Il finit même par renoncer entièrement à tout appui » (1).

On se tromperait grandement, si l'on expliquait par ces excès et, pourquoi ne pas le dire, par ces excentricités dans la pénitence, la renommée immense qui amenait auprès de lui des milliers de visiteurs et des centaines d'infirmes. Son zèle, sa charité, son esprit d'apostolat, son éloquence d'allure populaire et toute pratique (2), son pouvoir d'intercession auprès de Dieu attiraient non seulement des fidèles, qu'il affermissait dans la vraie foi et les bonnes mœurs, de hauts personnages, qui venaient le consulter sur les affaires épineuses, mais aussi des païens, qu'il convertissait en foule, et parmi eux les Arabes, « ces grands enfants » du désert, qui devenaient de sincères et bouillants néophytes.

Au témoignage de Théodoret, c'est précisément à cause des marques par trop importunes ou même indiscrètes des pèlerins

(1) Delehaye, p. xxvi. — (2) « Parmi les recommandations qu'on lui attribue il y a celle, aux prêteurs d'argent, de se contenter de l'intérêt du centième, en d'autres termes, de cinq dixièmes par mois, soit six pour cent par an. » Delehaye, p. xxix.

— n'allaient-ils pas jusqu'à se tailler des reliques dans le pauvre vêtement de cuir du solitaire ! — que Syméon s'avisa de faire construire un piédestal qui le mît hors d'atteinte. La première colonne mesurait à peine quelques coudées ; il y demeura cinq ans. Les suivantes furent encore de dimensions restreintes : de douze à vingt coudées. A en croire la Vie syriaque, il y passa sept années ; après quoi il fit dresser la grande colonne de quarante coudées (chiffre arrondi, semble-t-il, pour 36, que donne Théodoret), composée de trois tambours, en l'honneur de la Sainte Trinité, et y vécut trente années (1). On ne l'en descendit qu'à l'état de cadavre, pour lui faire de pompeuses funérailles (2).

Sur cette colonne — dont la base nous a été conservée —, « Syméon se tenait debout, sans abri, exposé à toutes les rigueurs d'un climat redoutable... Toujours exposé aux regards, il apparaissait aux yeux des foules comme un modèle

(1) Donnons ici deux points de comparaison : la colonne Trajane, à Rome, mesure environ trente mètres, la colonne du Congrès, à Bruxelles, à peu près quarante-cinq. M. de Vogüé a décrit la base et le fragment de tambour de la colonne de S. Syméon l'Ancien, autour de laquelle on construisit une basilique. Selon ses calculs, qui se fondent en partie sur des données légèrement inférieures à celles des meilleurs textes, ces restes « supposent un chapiteau dont l'abaque présentait une aire de six pieds de côté, soit environ quatre mètres carrés, surface qui suffit à la rigueur pour qu'un homme puisse s'y tenir non seulement debout, mais couché. » (*Syrie centrale*, t. I, p. 149). Toutes les colonnes de Stylites, cela va sans dire, ne furent pas identiques. En général, elles comportaient, outre les *degrés* qui conduisent à la *base* et le *fût*, d'une ou de plusieurs pièces, un chapiteau et une *plate-forme*, entourée d'un *garde-corps* ou d'une grille et surmontée, parfois, d'une *logette-abri* en planches ou d'une sorte de tente faite de peaux. On accédait à la plate-forme au moyen d'une échelle, que le stylite permettait de dresser à ceux qu'il voulait entretenir. — (2) « La gloire de Syméon éclata le jour de ses funérailles. A la première nouvelle de sa mort, l'évêque Martyrius accourut accompagné de six évêques, ainsi que le maître de la milice, Ardaburius, avec six cents soldats [des copistes jugeant ce nombre insuffisant le multiplièrent par dix !] pour empêcher qu'on vînt enlever le corps. » La précaution ne fut pas inutile. DELEHAYE, p. XXXIII.

surhumain de force d'âme et de constance. Il se tenait droit ; mais on le voyait, durant la prière, se courber avec respect. Les assistants dénombraient ses inclinations. Un jour un des conseillers de Théodoret alla jusqu'à douze cent quarante-quatre, et renonça à compter le reste. Il s'inclinait si profondément que son front touchait presque le bout de ses pieds. La station prolongée avait fini par provoquer des plaies douloureuses, notamment un ulcère au pied... L'éclat du soleil provoquait des ophtalmies périodiques. On constata qu'à certains moments, quoiqu'il eût les yeux largement ouverts, il était complètement aveugle. Dans les grandes solennités, depuis le coucher du soleil jusqu'à l'aurore, il demeurait les mains levées au ciel, sans se laisser vaincre par la chaleur ou la fatigue. Deux fois par jour, il faisait une allocution au peuple, lui apprenant à se détacher des choses de la terre, à mépriser les choses périssables, à craindre les châtiments du péché » (1).

Si tous les épigones de S. Syméon († 459) — et ils furent légion — n'ont pas été favorisés soit par la rencontre d'un Théodoret, soit par le pieux souvenir d'un disciple lettré, il reste néanmoins pour nous renseigner sur S. Daniel le stylite († 493), sur S. Syméon le Jeune, du Mont-Admirable († 592), sur S. Alypius (VII^e siècle), sur S. Luc (X^e siècle), sur S. Lazare le Galisiote (XI^e siècle) et sur d'autres, assez de biographies utilisables et des témoignages divers d'assez bon aloi. Les stylites, avons-nous dit, furent légion, et Martigny se trompe étrangement lorsque, dans son *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* (2), il croit pouvoir affirmer, après Bingham, que le genre de vie de S. Syméon, ayant peu d'attraits, eut aussi peu d'imitateurs. Le P. Delehaye n'a aucune peine à nous donner par les faits la preuve évidente du contraire. « Pendant de longs siècles, écrit-il, l'héroïque extravagance du grand Syméon exerça une véritable fascination

(1) Delehaye, p. xxviii. — (2) Deuxième édition, p. 745.

sur l'esprit des ascètes orientaux; et malgré les difficultés matérielles qu'entraîne le séjour dans un ermitage élevé au-dessus de terre, le nombre des stylites qui sont nommés dans l'histoire ecclésiastique est véritablement étonnant » (1). Et plus loin : « Ce ne sont pas des apparitions isolées... A une époque qui n'est pas si éloignée de nous, l'Orient fut semé de colonnes habitées par des moines ». Il faut lire le relevé des nombreux exemples authentiques — en passant, le savant auteur élimine quelques faux stylites — que l'histoire fournit, depuis le Ve siècle jusqu'au XIXe, et qui se rattachent à la tradition de l'ancêtre syrien.

Nous ne pouvons songer à reproduire ici cette longue liste d'imitateurs — et d'imitatrices, car il y en eut (2) — pour la plupart bien attestés. Contentons-nous de signaler quelques textes qui présentent les stylites comme une classe à part d'ascètes, comme une catégorie spéciale ayant sa place marquée dans l'ordre monastique, à côté des anachorètes et des cénobites. Jean d'Asie s'indigne contre les hérétiques qui, en 520, faisaient descendre les stylites de leurs colonnes. Théophane cite parmi les mesures vexatoires d'Abdélas l'extension de l'impôt à tous les moines, reclus et stylites. Arcadius, archevêque de Constantia en Chypre, au VIIe siècle, ordonne des jeûnes et des prières aux moines, aux stylites, aux reclus. Par là ils devaient obtenir de Dieu qu'il voulût bien révéler l'état de l'âme d'un homme très charitable, mort dans le péché, et dont le cas, semble-t-il, rendait fort perplexes les théologiens. Pareillement dans un pas difficile, Théodore Studite conseille à l'empereur Nicéphore de prendre l'avis d'hommes prudents. Parmi ceux-ci il n'omet pas de mentionner les stylites. « Qu'ils descendent de leurs colonnes, s'écrie-t-il, puisqu'il s'agit du bien général! » Un ancien canon, que rappelle une constitution de S. Nicéphore († 815),

(1) DELEHAYE, p. CXVII. — (2) Voir H. DELEHAYE, *Les Femmes Stylites*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVII, pp. 391-392.

« permet au stylite de descendre en cas d'incursion des barbares, pour mettre sa vie en sûreté; le danger passé, il est obligé de retourner à sa colonne ». Citons encore l'évangéliaire syriaque de Florence, et ce point intéressera les liturgistes. Dans une table de leçons, écrite au XII^e siècle, il indique un évangile propre « *in die ascensus in columnam* ». Fort à propos le P. Delehaye en rapproche, dans une note, l'*Ordo ad reclusum faciendum* usité en Occident (1).

Et puisque nous touchons ici à un aspect rituel de la question, signalons que l'auteur de l'*Origine du culte des Martyrs* n'a pas manqué, au chapitre IX des *Saints Stylites*, de faire bonne justice de certaines théories fantaisistes, aussi fragiles qu'érudites, par lesquelles un Holl, un Toutain se sont efforcés d'expliquer par des survivances païennes la rude forme d'ascétisme inaugurée par S. Syméon. N'ont-ils pas imaginé, en effet, d'y trouver des liens étroits de parenté avec les rites superstitieux qui se pratiquaient dans l'antiquité à Hiérapolis, sous le portique du temple de la déesse Atargatis? Une lecture sérieuse des documents, libérée des préjugés qui sacrifient à la mode, nous dispense de chercher si loin l'explication. La cause, nous l'avons pu voir plus haut, fut toute fortuite et doit se découvrir dans une initiative de l'ascète lui-même, désireux d'isoler sa station immobile et sa prière au milieu du flot mouvant de ses indiscrets admirateurs. On le constate : la colonne, à l'origine, fut plutôt un accessoire. Plus tard seulement Syméon y trouva un nouvel instrument de torture.

Quant à la station elle-même, la στάσις perpétuelle ou intermittente, elle était en honneur parmi les pénitents, bien avant l'arrivée de Syméon à Tellneschin. En Syrie particulièrement on voyait les solitaires se livrer à leurs terribles austérités « avec toute la fougue d'une imagination ardente

(1) DELEHAYE, pp. CXXXIX-CXLI.

et d'une ferveur sans frein ». L'horrible supplice de Thalélée, qui s'enferme pour toujours dans un étroit tambour ajouré, la tête rejoignant les genoux, en fait foi. C'est un exemple entre mille (1).

Non sans raison le P. Delehaye établit entre ces exercices, dont les bizarreries font frémir, et les pratiques du fakirisme hindou un parallèle, d'où il ressort qu'à côté de « ressemblances extérieures incontestables », il faut savoir reconnaître néanmoins dans l'un et l'autre ascétisme un esprit, des visées, des disciplines entièrement différentes. Tandis que l'adepte du yoga, suivant des recettes qui lui sont transmises par tradition en même temps qu'une doctrine ésotérique, s'entraîne aux attitudes douloureuses, soit dans un but intéressé de thaumaturgie suspecte, soit en vue de s'affranchir de l'illusion du monde, le pénitent chrétien cherche dans sa mortification, dans son renoncement, une vertu rédemptrice ; loin de vivre pour lui seul, il se propose, en souffrant, outre l'expiation du péché, la coopération au salut d'autrui et l'assimilation, par amour, à son Dieu crucifié. Les plus illustres parmi les stylites, notons-le, furent aussi de grands apôtres. Si la forme extérieure de leur ascétisme nous choque aujourd'hui, si, placés en face de ces existences surhumaines, nous nous surprenons à objecter « que le but suprême de la vie spirituelle n'est pas de persécuter son corps », n'oublions pas que l'influence bienfaisante de ces rudes saints rayonna au loin, atteignant le trône du basileus et le palais des grands aussi bien que les chaumières du pauvre et les tentes du nomade.

(1) Ces hommes simples, voués à l'austère vie des cénobites parfois avant d'avoir atteint l'âge de raison, et qui vont droit aux solutions extrêmes, sont de rudes professeurs d'énergie. « Eusèbe, s'étant oublié à regarder des laboureurs dans le champ voisin, s'impose de ne plus jeter les yeux ni sur ce champ, ni sur le ciel étoilé et de ne plus mettre le pied dans un autre chemin que le sentier étroit d'une palme qui conduit à l'oratoire, et il reste fidèle à sa résolution durant quarante ans. » DELEHAYE, p. CLXXXVI, d'après THÉODORET, *Hist. relig.*, C. IV.

Tels d'entre eux surent, d'ailleurs, en des circonstances où le bien général, un ordre légitime, la charité l'exigeaient, descendre dans l'arène et abandonner pour un temps leur pilier. Et nous n'avons rien dit de leur rôle dans le développement de l'institution monastique, de leur action sur des disciples qui se groupaient en communautés régulières au pied de leur colonne.

Assurément, avec le P. Delehaye, nous avons quelque peine « à nous figurer des hommes graves, des personnages éminents, des évêques, des patriarches, des empereurs même, dans la position singulière et quelque peu ridicule à nos yeux où ils sont forcés de se mettre pour approcher du stylite. On comprend difficilement ces conférences spirituelles, ces ouvertures de conscience, les bénédictions, les sacrements même reçus au sommet d'une échelle. Pourtant ce point est si bien établi par les témoignages contemporains qu'il serait superflu d'y insister »(1).

Nous venons d'écrire le mot *sacrements*. Est-ce à dire qu'au bord de la balustrade qui surmontait le chapiteau de la colonne, se donnaient des absolutions, ou même que sur son étroite plate-forme le solitaire célébrait le sacrifice eucharistique? Laissons encore à l'historien des Stylites le soin de répondre à ces questions ; avec son habituelle sagacité il a interrogé les textes sur ce problème délicat, comme sur tant d'autres dont notre curiosité en éveil attend la solution. « On se demande s'ils recevaient les sacrements comme le commun des fidèles. Ils les recevaient, et dans des conditions que nous n'admettrions point sans croire manquer gravement au respect qui leur est dû. Les saints mystères se célébraient souvent devant la colonne, et on nous montre le stylite faisant descendre dans le panier aux provisions un calice qu'il remonte avec l'Eucharistie sous les deux espèces. Nous

(1) Delehaye, p. cliv.

voyons plus souvent le prêtre se hisser sur l'échelle et donner la communion au stylite... Souvent le stylite lui-même a reçu le sacerdoce, et peut de ses mains offrir le saint sacrifice sur sa colonne : ainsi S. Daniel, S. Luc, S. Lazare, S. Syméon le Jeune étaient prêtres. Nous voyons ce dernier célébrer la liturgie en mémoire de sa mère ; les disciples montent successivement jusqu'à lui pour recevoir la communion ». Il y a mieux : « Plusieurs de nos solitaires ont reçu l'ordination sacerdotale sur la colonne même » (1). Ici nous ne pouvons manquer de signaler aux canonistes le cas de S. Daniel (2), ordonné prêtre, contre son gré et à distance, par l'archevêque Gennade qui s'était transporté avec son clergé au pied de la colonne sur l'ordre formel de l'empereur Léon. L'épisode, fort curieux, est relaté en ses moindres détails et vaut d'être examiné. Avec le P. Delehaye nous sommes d'avis « qu'il ne se trouverait pas aisément de nos jours un théologien pour déclarer valide le sacrement conféré dans de pareilles conditions » (3). Ni Gennade, ni Daniel ne paraissent avoir conçu à son sujet le plus léger doute. Il y aurait lieu également d'interroger les Vies sur l'administration du sacrement de pénitence. Ne voit-on pas S. Luc envoyer dire au comte Cyrus, gravement malade, « qu'il lui accorde l'absolution des fautes qu'il a commises et qu'il a confessées » ? Et au clerc Euthyme, qui lui demande l'absolution par écrit, il répond : « Tu ne mourras pas cette fois. Quant à l'absolution, elle te sera donnée de vive voix, quand tu viendras me trouver après ta guérison » (4). S. Lazare le Galisiote fait même déposer sur l'autel un écrit d'absolution qui doit toucher l'âme d'un moine défunt (5) !

(1) DELEHAYE, p. CLXXII-CLXXIII. — (2) *Vita Danielis stylitae*, c. 42-43 (éd. DELEHAYE, p. 38-41). — (3) DELEHAYE, c. LVI. — (4) DELEHAYE, p. CIV. Cf. *Vita S. Lucae*, c. 27-28 (éd. DELEHAYE, p. 222-225). — (5) DELEHAYE, p. CXIV. Cf. *Vita S. Lazari*, c. 200. Cette Vie a été éditée dans les *Acta Sanctorum*, Nov. t. III, pp. 503-588.

Les stylites, décidément, sont à plus d'un point de vue des « êtres d'exception. » Le croirait-on? Ils le furent même sous le rapport de l'âge qu'ils atteignirent! Plusieurs, en effet, sont célèbres par leur longévité. « En voyant par la pensée un solitaire gravir les degrés qui mènent à ce qu'il appelle le lieu de son repos, nous songeons involontairement à l'échelle que monte le condamné à mort. » Erreur, impression, que les statistiques détruisent! Syméon l'Ancien meurt âgé de plus de soixante-dix ans. Son extraordinaire homonyme, qui se hissa sur le pilier dès l'enfance, vécut soixante-quinze ans. Daniel fut stylite plus de trente-trois ans et mourut plus qu'octogénaire. Enfin, « Alypius atteignit sa quatre-vingt-dix-neuvième année et fut dépassé par S. Luc, s'il est vrai que ce saint mourut plus que centenaire. Nous pourrions multiplier les exemples » (1).

Le P. Delehaye nous a constamment servi de guide jusqu'ici. Terminons cet article par la réponse à une question qu'il s'est posée et que maint lecteur s'est sans doute posée après lui en lisant ces lignes. Et l'Occident? Vit-il comme la Syrie, comme l'Égypte, se dresser les colonnes de la pénitence?

« L'histoire, écrit l'auteur des *Saints Stylites*, n'y signale qu'une seule tentative d'imitation, et c'est la Gaule qui en fut le théâtre. Grégoire de Tours, passant en 585 par Yvoi, aujourd'hui Carignan, dans le département des Ardennes, y fit la connaissance du diacre Wulflaïcus, Lombard d'origine, qui y avait bâti une église sur la montagne où se dressait auparavant la statue de Diane. Le bon évêque lui demanda son histoire (2). Wulflaïcus raconta entre autres choses que, peu de temps après son arrivée, il s'était fait élever une colonne et qu'il avait beaucoup souffert en s'y tenant debout pieds nus. « Quand venait l'hiver, dit-il, j'étais tellement brûlé par le souffle glacial de la bise, que les ongles me

(1) Delehaye, p. cxliv. — (2) *Historia Francorum*, l. viii, c. 15.

tombaient des pieds, et des chandelles de glace pendaient à ma barbe ». La nouveauté du spectacle fit accourir la foule, à laquelle le stylite prêcha avec ardeur la vanité des idoles. Il réussit si bien, que la statue de Diane fut renversée et mise en pièces et que le peuple se convertit. Un jour, des évêques vinrent à passer par là, et au lieu de m'encourager, ajoute le stylite, ils me dirent : « Vous ne marchez pas dans la bonne voie ; qui êtes-vous pour vous comparer à Syméon d'Antioche ? D'ailleurs le climat ne vous permet pas d'affronter un pareil tourment; descendez, et habitez plutôt avec les frères que vous avez groupés autour de vous. « Il se fit scrupule de ne pas obéir et descendit. Quelques jours après, un des évêques l'emmena à quelque distance, pendant qu'il envoyait des ouvriers armés de leviers et de marteaux pour renverser la colonne. Le lendemain Wulflaïcus n'en trouva plus que les débris. Il pleura toutes ses larmes, mais il se garda bien de relever la colonne pour ne pas désobéir aux évêques; et depuis ce jour il habita en communauté ».

« On ne peut s'empêcher, ajoute le P. Delehaye, de savoir gré à ces évêques d'avoir parlé si bien à propos le langage du bon sens, et d'avoir étouffé dans son germe un mouvement qui aurait pu gagner la Gaule et l'Europe entière, au détriment de l'esprit religieux plus modeste, plus calme et plus agissant qui se développa en Occident ». Il serait difficile de porter un jugement plus modéré et plus juste sur la profession de stylite que les deux mots qu'ils adressent à Wulflaïcus : « La voie extraordinaire de Syméon n'est faite que pour les âmes de sa trempe ; et si elle peut convenir à l'Orient, elle est incompatible avec le climat et les mœurs de l'Occident » (1).

On ne saurait mieux dire. Toutefois, avant de les quitter, remercions les Saints Stylites de leur vaillante leçon d'énergie et prions-les pour notre siècle sensuel, épris de confort, en proie aux sept démons de l'inquiète mobilité. M. C.

(1) DELEHAYE, p. CXLII-CXLIII.

Consultations canoniques

I. Nullité d'un suffrage et droit de vote.

« Dans un Chapitre général, un religieux a donné son suffrage au Père X., estimant à tort qu'il réunissait toutes les qualités requises dans le Supérieur général (c. 504). Malheureusement, le candidat n'a que trente-huit ans et demi. L'électeur prétend que l'on doit renouveler le scrutin, parce qu'il n'a pas usé de son droit; en effet, son *acte* est nul parce qu'entaché d'erreur substantielle (c. 104). Son raisonnement est-il exact? »

Le capitulant se trompe sur la nature de son acte et l'étendue de son droit.

1° En votant pour le Père X., il a fait usage de son droit d'électeur. C'est en vertu de ce droit qu'il a pu siéger au Chapitre et désigner son candidat à l'office de Supérieur général. Il ne peut donc exiger d'user une seconde fois du même droit.

2° Son *suffrage* est nul, en ce sens qu'il ne confère aucun droit au candidat désigné, parce que celui-ci est, de droit commun, inéligible à cet office.

Mais la nullité d'un suffrage ne rend pas nulle l'élection; le Code stipule clairement les cas où la nullité du suffrage entraîne la nullité du scrutin lui-même (cf. cc. 167, § 2, 174 et 101, § 1, 1°).

3° Le c. 104 ne peut s'appliquer à l'erreur commise par le religieux électeur. Il ne s'est pas trompé sur l'acte qu'il posait; il a vraiment choisi et désigné par son suffrage un candidat, bien qu'il ait désigné *ce* candidat dans l'opinion erronée qu'il avait les qualités requises. La nullité du suffrage résulte d'une prescription du droit, non de l'erreur sur la personne commise par le Capitulant.

4° D'ailleurs si l'intéressé ne se rendait pas à ce raisonnement, il lui serait impossible de faire valoir son droit prétendu. Comment prouvera-t-il qu'il ignorait l'âge du candidat ou l'insuffisance de cet âge et que cette ignorance a été la cause

de son vote? On ne l'en croira pas sur parole ; ce serait fournir à des électeurs de mauvaise foi un moyen fort commode de faire annuler un scrutin, dont ils prévoient un résultat opposé à leurs désirs.

Enfin imagine-t-on qu'il suffira qu'un électeur ignore une des conditions de validité des suffrages (par exemple c. 169, § 1) ou ne l'observe pas, par inadvertance, pour que le droit exige ou permette d'annuler le scrutin?

On trouvera cette insistance inutile. Et pourtant...

II. Illégitimité et éligibilité.

« Dans une Congrégation diocésaine, une religieuse avertit le Directeur de la maison-mère que tout fait prévoir l'élection de la Sœur N., comme Générale. Une ou deux religieuses savent que cette très digne personne est enfant illégitime et que les parents n'ont jamais régularisé leur situation. Ne rien dire, c'est permettre une élection nulle (c. 504) ; avertir, c'est jeter le discrédit sur une personne justement estimée. Que faire? Le Chapitre se réunira dans huit jours. »

Plusieurs solutions sont possibles. L'Ordinaire, aussitôt averti, peut demander à la Sœur N. de refuser l'office, au cas où elle serait élue. — Si la personne en question a des qualités exceptionnelles, qui rendent très désirable son choix, il peut écrire à Rome et demander d'urgence une sanatio in radice, dont le texte sera gardé aux archives secrètes de sa curie. — L'Évêque pourrait-il user du pouvoir de dispense que lui donne le c. 81?

Deux des trois conditions sont certainement réalisées : le recours au Saint-Siège en temps utile est non seulement difficile, mais impossible et il s'agit d'une dispense qui est accordée, quand la demande est appuyée de motifs graves. Mais y a-t-il danger d'un grave dommage, si l'on diffère la dispense? — Supposons que la Sœur N. obtienne la majorité absolue des suffrages, l'élection sera nulle. Grâce à l'erreur commune cependant, tous les actes que la religieuse posera

jusqu'à la réception de la sanatio seront valides (1). La pseudo-supérieure agira licitement, car elle a un motif grave de ne pas révéler cette circonstance infamante, au moins pour sa famille.

A quoi l'on répondra qu'une sanatio in radice et une dispense ne sont pas la même chose. Permettre une élection nulle est déjà un dommage juridique important. En mettant cette troisième condition au pouvoir de dispense, le Saint-Siège a voulu écarter l'abus de pouvoir, résultant d'une immixtion inconsidérée dans la sphère de l'autorité suprême. La nullité d'actes aussi importants qu'une élection peut avoir de graves conséquences. Imagine-t-on le trouble causé par une indiscrétion, donnant prétexte à une nouvelle élection? Ces considérations nous semblent justifier suffisamment l'intervention immédiate de l'Ordinaire. Il dispensera la candidate de cette condition d'éligibilité et, par prudence, fera avertir les personnes au courant de l'empêchement, en leur rappelant le très grave devoir d'une parfaite discrétion en cette matière. On aura soin de garder un document qui, le cas échéant, puisse faire foi au sujet de la dispense accordée.

J. CREUSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Rédaction ou correction des statuts capitulaires. En date du 25 juillet 1923, la S. C. C. a adressé aux Évêques une circulaire pour urger la mise en pratique du c. 410 (*A. A. S.*, XV, (1923), p. 453). — Tout Chapitre d'église cathédrale ou collégiale doit, aux termes du c. 410, avoir ses *statuts*. Des *coutumes*, même codifiées par écrit, et ayant acquis depuis longtemps force de loi, ne sont pas encore des statuts. Le statut

(1) Cf. *Epitome iuris canonici*, I (2e éd.), n. 274.

émane d'une autorité constituée : la coutume émane des inférieurs ; le statut a de prime abord force obligatoire : la coutume ne l'acquiert qu'à la longue ; le statut est écrit : la coutume, de soi, est non écrite ; le statut ne peut validement déroger à une loi, puisque l'autorité qui fait le statut est elle-même soumise à la loi : la coutume, tirant toute sa valeur juridique du consentement, au moins légal (cc. 25, 27), du Supérieur peut déroger à la loi que celui-ci a édictée (1). La circulaire de la S. C. C. fait observer que bon nombre de Chapitres sont encore régis par de simples coutumes ; même il arrive que parmi ces coutumes il y en ait que le droit *réprouve*, qui par conséquent, quelle que soit leur antiquité, ne peuvent rester en vigueur (c. 5), et ne peuvent validement, si l'on continuait malgré la défense à s'y tenir, prescrire à l'avenir contre le Code (c. 27).

Les Chapitres qui n'ont encore, en guise de statuts, que des coutumes codifiées ou non, devront être mis en demeure par l'Évêque d'avoir à élaborer des statuts proprement dits. Les dispositions nouvelles que le Chapitre élaborerait, ne pourraient évidemment, à peine de nullité, être contraires au Code : un inférieur ne peut, de sa propre autorité, se soustraire à la loi de son Supérieur. Mais pourrait-on validement adopter comme *statuts* des *coutumes*, centenaires et immémoriales, contraires au droit commun ? Pas davantage : la même raison s'applique. Cependant, les dispositions que l'on ne pourrait adopter comme statuts, pourraient garder, à côté des nouveaux statuts, leur valeur de *coutumes* obligatoires, si l'Évêque estime ne pouvoir prudemment les abroger. Autrement dit : s'il est exigé que chaque Chapitre ait des statuts, il n'est pas dit qu'il ne puisse avoir *que* des statuts. Il faudra ne pas perdre de vue que plusieurs coutumes en la matière sont expressément réprouvées : c'est le cas pour l'option (c. 396), la collation des canonicats (c. 403), les vacances (c. 418, § 1).

Les *statuts* déjà existants avant le Code, mais contenant des dispositions contraires au nouveau droit, doivent être corrigés ; pour parler plus exactement, ces dispositions ont été abrogées

(1) Cf. DE HERDT, *Praxis capitularis*, 1881, p. 391.

par le Code : le c. 6, 1° n'excepte que les points réservés expressément (p. ex. aux cc. 162, 172 pour les élections capitulaires ; aux cc. 393, 397, 417, § 2, 418 ; § 1) ; elles doivent donc être remplacées.

La circulaire n'impose directement aucune obligation nouvelle aux Chapitres. Elle s'adresse aux Évêques, et leur enjoint d'urger l'application d'une loi existante. Si endéans les six mois à dater de l'intimation, le Chapitre ne s'exécute pas, l'Évêque devra appliquer le c. 410, § 3, c'est-à-dire rédiger lui-même des statuts et les imposer d'autorité au Chapitre.

Une année écoulée depuis la date de la présente circulaire, les Évêques devront envoyer rapport à la S. C. C. sur son exécution. La S. Congrégation ne demande pas qu'on lui envoie le texte des nouveaux statuts ; il suffit que l'Évêque fasse savoir si oui ou non les statuts ont été composés ou amendés, et si on les observe.

Cela suppose évidemment que l'Ordinaire ait fait diligence : car, le cas échéant, six mois après l'ordre donné, il aura dû lui-même élaborer des statuts, les imposer et s'être rendu compte de la manière dont ils sont observés, pour pouvoir faire rapport au Saint-Siège.

Charges supplémentaires imposées aux chanoines et service à l'autel.

Causa Conchen., *onerum canonicalium*, 10 mart. 1923. *A. A. S.* XV (1923), 588. — Au Chapitre de la cathédrale de Cuenca (Espagne), les chanoines *de officio*, outre les charges qui leur sont imposées par le droit commun, doivent remplir divers offices supplémentaires : le chanoine Doctoral doit prêcher à la cathédrale et enseigner au Séminaire ; le Pénitencier, le Magistral, le Théologal ont des obligations analogues. Ils ne touchent de ce chef aucune rémunération particulière, et doivent supporter de leurs propres deniers les dépenses en livres, périodiques, etc. Les chanoines, en mars 1921, exposèrent leur cas à la Commission d'Interprétation du Code ; celle-ci renvoya la cause à la S. C. du Concile. En effet, il ne

s'agissait pas tant d'interpréter le droit, que de savoir si une application particulière était faite de manière correcte.

Inutile d'analyser ici les arguments invoqués par les chanoines de Cuenca pour prouver l'illégalité des charges supplémentaires. Tous les arguments pris du droit commun tombaient à faux dans l'espèce : les *Concordats* conclus en 1851 et 1888 entre l'Espagne et le Saint-Siège stipulent expressément que ces offices leur seraient imposés. Or, le Code entend qu'aucune de ses dispositions ne porte préjudice aux Concordats tels qu'ils sont actuellement en vigueur (c. 3).

De plus, l'annonce du concours pour la collation des prébendes au Chapitre de Cuenca, mentionne toujours explicitement les charges en question. En se présentant au concours, les candidats acceptent d'avance le bénéfice tel qu'il leur est offert au concret, avec ses avantages et désavantages.

A la même occasion, les chanoines sollicitaient la réponse à un autre doute : « le Théologal et le Pénitencier sont-ils exemptés de par le c. 416, du service de diacre et de sous-diacre même aux messes pontificales? »

Le c. 416, on s'en souvient, veut que les statuts capitulaires règlent le tour de service des chanoines et des bénéficiers à l'autel, soit comme célébrant, soit aussi comme diacre et sous-diacre. De ce dernier service cependant sont exempts entre autres le Théologal et le Pénitencier. Mais le c. 416 ne doit s'entendre que du service ordinaire, en dehors des messes où l'Évêque pontifie. Pour les messes pontificales, la S. C. C. décide qu'on appliquera à Cuenca la résolution donnée le 14 février 1920, IN BOIANEN., *servitii choralis* (1). Théologal et Pénitencier sont donc tenus au ministère de diacre et sous-diacre aux messes pontificales : le privilège qui leur est accordé par le c. 416 est de stricte interprétation et doit, dans la mesure du possible, s'accorder avec les lois liturgiques contenues au Cérémonial des Évêques, auxquelles le Code en principe entend ne pas déroger (c. 2).

(1) *A. A. S.*, XII (1920), p. 117. — *N. R. Th.*, 1921, p. 101.

La collation libre des bénéfices dans les Chapitres de chanoines. (Causa Utinen., *collationis mansionariatuum*, 10 feb. 1923. *A. A. S.* XV (1923), p. 544). — Les membres du Chapitre métropolitain d'Udine (Italie) étaient jusqu'à ce jour en possession du droit de nommer à six bénéfices simples érigés pour le service du chœur et de l'église. Or, le c. 403, réprouvant toute coutume et révoquant tout privilège contraire, stipule que, sauf les dignités, tous les autres bénéfices et canonicats des églises cathédrales et collégiales sont à la libre collation de l'Évêque. Toutefois le canon entend excepter de sa révocation la *lex fundationis*, l'acte de fondation des bénéfices ; si celui-ci prévoit par exemple que les titulaires seront nommés par le Chapitre, ils devront continuer de l'être après le Code.

Il s'agissait de savoir en l'occurrence si le droit de nomination du Chapitre était fondé sur un pur privilège : et c'est ce que soutenait l'archevêque ; ou s'il remontait à l'acte même de fondation, comme le prétendaient les chanoines.

Le consulteur de la S. C. C., après avoir démontré que la *collation* des bénéfices attribuée à l'Évêque par le c 403 est bien la *collation libre* et non pas la simple institution nécessaire, s'attache à analyser la notion même de *lex fundationis*. Distinguons bien, dit-il, fondation et érection. L'érection, c'est l'acte de l'autorité compétente, qui constitue canoniquement l'être juridique qu'on appelle bénéfice : une dotation étant donnée, et attribuée à un office, l'autorité en fait une personne morale (cf. cc. 99. 1409). La fondation au sens juridique, c'est l'acte de la personne, physique ou morale, qui donne ou lègue des biens ou des droits pour servir de dotation au bénéfice à ériger. Fonder un bénéfice c'est donc identiquement le doter. La *lex fundationis*, c'est l'ensemble des conditions que le donateur ou le testateur a apposées à sa libéralité. En effet, du consentement de l'autorité ecclésiastique compétente, le fondateur peut ajouter à sa fondation telles conditions possibles et honnêtes qu'il lui plaît, même contraires au droit commun.

A supposer donc que le fondateur eût apposé à sa libéralité la condition que les titulaires des bénéfices qu'il dote seraient nommés par le Chapitre, il s'ensuivrait que, même après le

Code, ce droit de nomination subsiste. Le c. 403, en exceptant de ses révocations les clauses de fondation, ne fait qu'appliquer à la matière le principe général du respect des droits acquis formulé au c. 4.

Au contraire, si le droit de nomination ne résultait que de l'acte d'*érection* des bénéfices, il n'échapperait pas à la révocation du c. 403, et les bénéfices seraient dorénavant à la collation libre de l'Évêque. C'est qu'en effet, l'acte de l'autorité ecclésiastique érigeant un bénéfice, ne confère aucun droit vis-à-vis de l'autorité qui érige ou d'une autorité supérieure.

Dans la cause présente, il résulta de l'examen des documents produits, que le droit de nomination était fondé sur un *privilège*. Il est donc expressément révoqué par le c. 403.

J. Janssens, s. i.

Usage des indults d'abstinence par les étrangers (peregrini) (*S. C. C., Namurcen. et aliarum*, Abstinentiae, 9 febr. 1924. *A. A. S.*, xvi, (1924), 94).

Quaestio. — Litteris... etc. « An, et qua die, tempore Quadragesimae, peregrini teneantur servare abstinentiam sabbati in locis ubi, ex speciali dispositione Sanctae Sedis, eadem abstinentia debet servari feria IV. »

« Resolutio. — In plenariis porro Comitiis S. Congr. Concilii habitis in Palatio Apostolico Vaticano die 9 mensis februarii, anno 1924, Emi Patres ad propositum dubium respondendum censuere : *Teneri alterutra die, remoto tamen scandalo.* »

Quam resolutionem, etc.

1. Cette réponse tranche, au point de vue disciplinaire, le doute soulevé ci-dessus, pp. 158, ss. Donnée sous forme de réponse *particulière*, elle oblige ceux-là seuls à qui elle est adressée « *Namurcen. et aliarum* », c'est-à-dire qu'elle interprète *authentiquement* la portée de l'indult (*specialis dispositio S. Sedis*), dont nous jouissons en Belgique, ou concédé, dans la même forme, à d'*autres* diocèses. A ce titre, elle oblige

immédiatement ses destinataires. « Elle donne à tous les fidèles une règle sûre d'action (1). »

La solution donnée était à prévoir. Il était peu probable que le S. Siège voulût, par cet indult, exempter tous les pérégrins d'un second jour d'abstinence. L'obligation disjonctive répond fort bien à la *ratio legis* et est très conforme à la *mens legislatoris*. Notre doute portait uniquement sur l'application des principes généraux en l'occurrence.

On pourrait se demander si la réponse interprète les canons 1257 et 14. Nous ne le pensons pas. En effet, bien que l'*animadversio* ou exposé des motifs d'après le *votum consultoris* tire la réponse de ces canons, le dispositif (*resolutio*) n'en fait pas mention. La S. Congrégation n'exprime donc pas de jugement sur l'*application* du c. 14 dans des cas semblables. On sait que l'interprétation proprement dite des canons eux-mêmes a été réservée à la Commission d'interprétation (2).

2. La réponse est accompagnée d'une *animadversio*, contenant un exposé des motifs. Ces exposés sont, comme nos lecteurs le savent, l'avis d'un consulteur. Le plus souvent, leurs conclusions sont adoptées par les SS. Congrégations, et c'est le cas ici ; parfois, la S. Congrégation publie le *votum consultoris*, puis tranche dans un sens totalement ou partiellement opposé. Ces vota n'engagent donc que leurs auteurs ; aussi est il toujours permis d'exprimer les doutes *juridiques*, que soulève leur argumentation. C'est ce que nous voudrions faire modestement.

« Planum est in lege abstinentiae distingui debere substantiam praecepti a modo quo observandum illud est in aliqua regione. Substantia praecepti, in casu, est, ut per Quadragesimam bis in hebdomada, praefinitis diebus (3), abstinentia servetur, eaque est lex generalis ; modus vero, in casu, est, ut particulari lege hi dies praefiniantur feria IV et VI. »

(1) Cfr. VERMEERSCH, s. I., *Epitome i. c.*, I, n. 97. — (2) BENOIT XV, *Motu proprio cum iuris canonici*, 15 sept. 1917. — (3) « Praefinitis diebus » signifie dans le contexte « à des jours déterminés, » et non « aux jours déterminés dans le Code. » Sans quoi, il serait inexact de dire que la subtanstia praecepti oblige dans le diocèse de Namur.

Le c. 1252 (*lex generalis*) ne dit pas qu'il faut faire abstinence, en carême, le vendredi et un second jour *à déterminer*; mais bien le vendredi et le samedi; la loi particulière du diocèse de Namur ne dit pas qu'il faut faire abstinence le vendredi et un second jour qui sera le mercredi *ou* le samedi, mais le mercredi et le vendredi. Dès lors, le *modus observandi legem*, fixé par la loi *générale*, n'est pas en vigueur dans le diocèse de Namur. Notre hésitation venait et vient encore de cette constatation; cette difficulté subsiste chez plusieurs excellents canonistes, consultés par nous à ce sujet.

Un exemple fera mieux saisir la difficulté. Le c. 1247 ne dit pas qu'il faut assister à la messe 62 fois par an, mais le dimanche et à dix jours de fête *nommément désignés*. La loi générale définit donc la *substantia* et le *modus*, « non ad urgendam, sed ad finiendam obligationem. » De même, nous semble-t-il, le c. 1252. — Au contraire, le c. 1251 dit que le jeûnen e permet qu'un repas par jour; voilà la *substance* du précepte. Mais le même canon déclare que le *modus* sera en partie défini par la coutume locale (frustulum et collation), en partie par le choix du fidèle (repas principal et collation à midi ou vers le soir). La loi générale, ainsi formulée, obligera nécessairement, tout entière, les pérégrins, où qu'ils se trouvent. — De même le c. 136, § 1 prescrit à tous les clercs un habit ecclésiastique décent; voilà la *substantia praecepti;* le *modus*, d'après la formule du *canon*, sera déterminé par les coutumes locales ou les statuts particuliers. Dès lors, aucun clerc ne peut être exempt de la *susbtantia praecepti*, parce que le *modus* prescrit dans le territoire de passage n'est pas le même que celui de son diocèse.

3. Les autres conclusions de l'*animadversio* sont indiscutables. Le pérégrin n'est pas obligé d'observer la loi sous la forme en vigueur dans le territoire de passage. Il peut le faire. Dans ce cas, il ne devrait pas l'observer une seconde fois dans son territoire, sauf raison de scandale. Un Italien qui aurait fait abstinence le mercredi à Bruxelles, ne devrait plus le faire le samedi de la même semaine, même s'il est rentré en territoire de droit commun.

C'est *uniquement* ce dernier point qu'affirment les auteurs allégués par le *Monitore* (1924, p. 38) (1), pour prouver que la réponse de la S. C. C. est la conclusion évidente du c. 14 et que c'était la doctrine commune, déjà avant le Code.

J. Creusen, s. i.

Bulletin de Théologie morale et de droit canonique

Le nombre et l'importance des ouvrages publiés pendant ces derniers mois dans le domaine de la théologie pratique nous offrent l'occasion d'examiner ici quelques problèmes de méthode et de doctrine, intéressant, nous l'espérons, la plupart des lecteurs de la *N. R. Th.*

I. Théologie Morale.

1. Le R. P. Prümmer, O. P. vient d'achever la réimpression de son Manuel de Théologie Morale (1). Par la méthode, le plan et l'abondance des matières, cet ouvrage prendra rang à côté des excellents traités des PP. Lehmkuhl, Noldin, Vermeersch. Le professeur de Fribourg ne se contente pas d'affirmer que la théologie morale est une science, dont les principes doivent être clairement énoncés et solidement établis; en poursuivant son œuvre, il reste fidèle à cette conception. A l'exemple de S. Thomas, son guide et son modèle, il a toujours soin d'exposer le perfectionnement moral, constitué par la vertu, avant d'analyser les péchés par lesquels on détruit ou défigure cet idéal divin.

Par le plan adopté, le R. P. Prümmer rompt décidément avec les commentateurs de Busembaum. Il a raison. Ce qui était progrès au xviii^e^ siècle paraitra peu à peu imitation servile à tous ceux qui souhaitent et espèrent voir la Théologie morale exercer, dans la formation des clercs, le rôle qui lui revient. Les cours et les manuels ne doivent pas seulement former des confesseurs plus ou moins habiles et prudents, ils doivent préparer des

(1) Sanchez, *in Decal.* I, c. 12, n. 22. Lacroix, *Theol. Mor.* III, n. 1721. Gury-Ballerini, ed. 15, I, n. 95 (nous avons vérifié dans la 13^e^ éd.). —

(1) M. Prümmer, O. P., *Manuale theologiae moralis* iuxta principia S. Th. Aquin. in usum scholarum. Ed. altera et tertia aucta et secundum novum Codicem iuris canonici recognita — Friburgi Brisg., Herder, 1923. 3 vol, 25 × 16 cm. xl-444 p., x-538 p., xii-666 p. Prix (en fr. belges, déc. 1923) : 36 fr. 90, 42 fr., 50 fr.

hommes de doctrine et des conseillers sûrs dans les multiples difficultés suscitées par la complication croissante de notre vie moderne.

Pour construire une doctrine morale, pour comprendre le véritable rôle des lois ecclésiastiques sur la prière officielle, le jeûne et l'abstinence, la censure et la prohibition des livres, etc., il faut partir des relations essentielles entre Dieu et l'homme, de la hiérarchie entre l'âme et le corps, l'esprit et la chair, des rapports individuels et sociaux des hommes entre eux. Si la division aristotélicienne des vertus n'est point parfaite, elle offre, à ce point de vue, un cadre bien supérieur à celui des commandements de Dieu et de l'Église, si bien adapté aux besoins des enfants et du peuple.

L'ouvrage du R. P. se recommande encore par l'abondances de matières. Contentons nous de deux exemples. Dans la question *De iure ipso*, les Codes des principales nations ont été largement utilisés. Parmi les actes de religion, la prière occupe la place due à un moyen de salut dont les théologiens et les ascètes ont exalté à l'envi le rôle dans notre vie morale.

Sans entrer dans les critiques de détails, que soulève nécessairement l'examen approfondi de trois volumes compacts sur toute la Théologie morale, nous signalerons quelques assertions, à notre avis, discutables et des défauts de méthode.

La distinction entre la théologie morale et l'ascèse n'est pas clairement exposée, parce que l'auteur paraît confondre l'*objet* et la *méthode* de ces sciences (I, nn. 2, 2°; 9, 3). On ne voit pas bien comment la morale peut être traitée d'après une méthode ascétique, tandis que la perfection des vertus devrait être signalée dans l'objet de la théologie morale. On voudrait une analyse plus philosophique de la théorie du « double effet » (I, n. 57). Qui donc enseigne (I, n. 131) que les imperfections « sunt actus neque boni, neque mali (seu peccata) »? Ce sont des actes honnêtes, méritoires, mais inférieurs en valeur morale à d'autres actes, que le sujet aurait pu poser grâce au secours surnaturel imparti au moment du choix. — Précisément parce que le R. P. veut nous donner un exposé scientifique de la morale catholique, nous ne pouvons admettre qu'il traite si brièvement la chasteté et la luxure (II, pp. 511-532). Au lieu des imaginations imprudentes de certains casuistes ou de leur analyse maladive des formes du péché, il faut exposer clairement les notions indispensables, prouver solidement les principes, examiner les problèmes épineux posés par l'abus de l'onanisme, les progrès de la physiologie et de la chirurgie. La preuve de la malice intrinsèque et grave de toute luxure directe (II, n. 682) paraîtra bien insuffisante et le confesseur se tromperait fort qui n'admettrait pas l'irresponsabilité de certaines perversions sexuelles en dehors de l'aliénation mentale (II, n. 707).

Faute de distinguer avec le Code (cc. 889, 890) le *sceau sacramentel* (sigillum) et l'*usage* de la science acquise par la confession, l'auteur a perdu l'occasion de traiter beaucoup plus clairement que les anciens moralistes cette matière difficile (III, n. 443, n.).

Une liste des principaux moralistes et canonistes (t. I), une brève histoire de la théologie morale (ibid.) et une table alphabétique très détaillée rendront aux lecteurs de précieux services. On se fût attendu à trouver le nom du P. Vermeersch à côté ou à la place d'autres écrivains beaucoup moins marquants de la Compagnie de Jésus. Terminons en constatant que le R. P. Prümmer, sans être probabiliste par système, est toujours extrêmement modéré dans ses opinions.

2. Plus d'un lecteur de cette revue s'étonnera de trouver dans un Bulletin de théologie morale le compte-rendu d'un ouvrage sur la thérapeutique médicale (1). Un instant de réflexion suffira, nous l'espérons, pour écarter sa surprise. Médecins des âmes, le confesseur et surtout le directeur de conscience doivent, dans la mesure du possible, s'efforcer de connaître les troubles organiques ou fonctionnels qui provoquent, augmentent ou entretiennent les infirmités morales de leurs pénitents. Si leur formation scientifique ou leurs occupations ne leur permettent pas d'acquérir des connaissances suffisantes pour faire eux-mêmes un diagnostic complet et pour appliquer les remèdes appropriés, c'est déjà beaucoup d'en savoir assez pour apprécier la nécessité ou le grand avantage d'une intervention médicale. Dans ce but, la lecture du livre de M. le Docteur Laumonier ne sera pas sans utilité. Les prêtres y apprendront que ces vilains péchés capitaux n'ont pas toujours et uniquement pour causes les mauvais instincts, l'éducation défectueuse, les concessions répétées à la tentation. Il y a déjà quelque avantage à distinguer les formes diverses de la gourmandise, de la paresse, de la luxure, pour ne pas appliquer à toutes le même traitement. On ne donnera pas les mêmes conseils au polyphage ou gros mangeur et au gourmet; au paresseux par impuissance, par sensualité ou par excessive détente d'un travail exagéré. Sans omettre de prêcher la charité à une personne jalouse, il importera de s'assurer, surtout quand il s'agit d'une crise passagère, si le sujet ne subit pas le contrecoup du surmenage, des dérangements de la grossesse ou de la ménopose, ou même d'une entérite ou d'une fièvre typhoïde. Sans négliger de conseiller aux parents « une bonne fessée... une potée d'eau à la figure... certaines mesures disciplinaires » (p. 167), on pourrait leur suggérer que l'enfant ou le jeune homme irascibles devraient suivre un régime, faire de l'hydrothérapie, prendre plus de repos : le tout d'après les conseils d'un sage médecin de famille — L'orgueilleux et le vaniteux sont, paraît-il, des sujets dont le traitement médical est plus difficile ; insistons donc davantage sur le traitement surnaturel. Enfin des psychologues déclarent que la cure de l'avarice ne relève ni de la médecine, ni de la psychothérapie. M. Laumonier n'est pas aussi pessimiste et cite des avares corrigés, au moins partiellement, grâce

(1) Docteur J. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux* (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Paris, Alcan, 1922. 23 × 15 cm., VIII-228 pp. Prix : 15 fr.

à une nourriture abondante et soignée, le bien-être qui suit un bon repas favorisant la bonté. Mais il reconnaît la difficulté d'appliquer le remède aux frais du malade. L'auteur est le premier à recommander la thérapeutique morale et religieuse. — Sans admettre toutes ses conclusions, présentées cependant avec une grande modération, le prêtre apprendra dans ce livre à ne pas sous-estimer l'influence du physique sur le moral et à chercher dans le commerce ou la collaboration d'un bon médecin de nouvelles ressources pour la guérison des âmes.

(*à suivre*). J. Creusen, s. j.

Publications nouvelles

Marc dal Medico. **Les prédications de l'apocalypse**. Paris, Lethielleux, 1922 (18 × 13 cm.), 48 pp. Prix : 2 fr.

« C'est un essai vigoureux et original, dit le P. Buzy. Pages d'une lecture facile et de nature à intéresser. »

Abbé Béringer. **Recueil documentaire**. Vol. IV, 1re série. La Sainte Eucharistie — La Sainte Communion, tome IV de la série, 320 pp. Prix : 10 fr. — Id. Vol. VII, 3e série, La Sainte Vierge. La dévotion à la Sainte Vierge. Les fêtes de la Sainte Vierge. Notre-Dame de Lourdes. Bruges, Desclée, 1923, (23 × 16 cm.), 336 pp. Prix : 10 fr.

Ce travail est composé d'articles extraits des meilleures revues, des mandements épiscopaux et des grandes publications catholiques, le tout classé logiquement. Mine d'idées et de développements d'une richesse considérable, dont le classement a demandé 18 ans de travail à l'auteur. Rendra de grands services dans la préparation de sermons. Sa place est indiquée dans la bibliothèque de la paroisse, du patronage et des cercles d'études.

Fern. Peeters, s. i. **Une visite à l'église Saint-Charles d'Anvers**. Anvers, Office des œuvres catholiques, 1924, (21 × 15 cm.), 69 pp.

Ce petit livre est l'œuvre d'un archéologue doublé d'un artiste, la lecture en est aussi intéressante qu'instructive. Nous sommes charmés en outre par la perfection typographique et les belles illustrations, au nombre de sept, qui facilitent l'intelligence du texte. On sait que cette église est particulièrement intéressante, comme étant un des premiers spécimens de ce que l'on a appelé « le style jésuite. » E. H.

Paroissien romain, avec explications, contenant les offices des dimanches et des fêtes solennelles. Rituel, dévotions et prières usuelles. Tournai, Desclée, in 32 ; 1022 pp.

Sur papier mince ; caractères très lisible. Prix à partir de 7,50 selon les reliures.

Offices de la Quinzaine de Pâques en latin et en français, avec notices et explications. Tournai, Desclée, in-32, 540 pp. Prix à partir de 5,50 fr. d'après les reliures.

Renferme tous les offices de la semaine sainte et de celle de Pâques.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'Église des Saints et le rigorisme primitif[1]

Parmi les difficultés que soulève le traité de la Pénitence, une des plus ardues est assurément la question du rigorisme primitif.

Les critiques indépendants sont presque unanimes à prétendre que l'Église des premiers âges ne s'est pas reconnu le droit de remettre les péchés les plus graves : pendant trois siècles elle aurait exclu de son pardon, à tout le moins, l'apostasie, l'homicide et l'adultère (2).

Les auteurs catholiques s'accordent, comme de juste, à soutenir que les apôtres reçurent de Jésus-Christ le pouvoir de pardonner tous les péchés, « quelque énormes qu'ils puissent être. » Mais, s'ils sont unanimes sur le *droit*, ils se divisent sur une question de *fait*, ou, comme ils disent, de discipline. Les uns nient absolument l'existence d'un rigorisme refusant l'absolution, même au moment de la mort, à certaines catégories de pécheurs ou de péchés — à tout le moins, ce rigorisme n'aurait pas prévalu dans l'ensemble de l'Église; d'autres, au contraire, le concèdent dans une mesure plus ou moins large et avec des nuances différentes d'après les auteurs. Les documents nous permettent de surprendre, disent-ils, cette évolution disciplinaire. L'Église apostolique était une église de saints. Jeune, enthousiaste, soulevée par la prédication des premiers disciples, enflammée par l'abondance des charismes, elle ne concevait pas qu'un régénéré pût retomber dans des fautes graves, incompatibles avec la sainteté de la profession chrétienne, et, pour maintenir cet idéal, elle excluait impitoyablement de son sein ou condamnait

(1) A propos du livre récent du R. P. Galtier, *De Paenitentia*. Tractatus dogmatico-historicus. Parisiis, Beauchesne, 1923. Nous parlerons la fois prochaine plus longuement de ce beau traité. — (2) O. D. Watkins, M. A. A History of Penance, London, Longmans, 1920.

à une pénitence perpétuelle, sans espoir de réconciliation ici-bas, les abandonnant « à la miséricorde de Dieu », les pécheurs les plus notoires. Hermas, en proclamant une sorte de jubilé, une remise de tous les péchés, mais pour une seule fois, marquerait la première étape vers le laxisme. L'édit de Calixte, accordant le pardon aux adultères, tout en réservant l'homicide et l'apostasie, aurait fait le pas décisif. La multiplication des apostasies durant la persécution de Dèce aurait amené, au temps du pape Corneille, une nouvelle mitigation et au IVe siècle l'évolution aurait été achevée.

Le rigorisme compte en général, parmi ses défenseurs, les théologiens positifs depuis Petau, Morin, Sirmond et les historiens, comme Funk, Vacandard, Battifol. L'opinion contraire, à laquelle se sont ralliés de nos jours quelques érudits, tels Esser, d'Alès, Lebreton, est âprement soutenue par la plupart des théologiens dogmatistes.

Parmi ceux-ci, le plus grand nombre prétend même que la question doit se trancher *a priori*. D'une part, l'Église possède un pouvoir universel, s'étendant à tous les péchés sans exception; d'autre part, nul pardon indépendamment du pouvoir des clefs; étant donné ces deux dogmes, disent-ils, le privilège d'infaillibilité s'oppose à ce que l'Église ait même toléré une pratique disciplinaire universelle, qui eût semblé la négation d'une de ces deux vérités. Il est impossible également que l'Église ait failli à sa mission sanctificatrice, en refusant à ses fidèles un moyen de salut indispensable. Le R. P. Galtier montre fort bien que ces arguments n'ont pas toute l'efficacité que leur prêtent ces théologiens : la question est une question de fait, qu'il faut trancher *a posteriori* (p. 148-150).

A la base de tous les systèmes évolutionistes nous constatons un mythe : le mythe de l'Église des saints. Nous sommes heureux de voir le R. P. protester contre cette légende, mise en honneur surtout depuis le temps des Jansénistes, et la

réduire à ses justes proportions. Nous aidant de ces pages, qui se recommandent autant par la sûreté de la doctrine que par l'érudition et un sens critique très averti, nous voudrions contribuer pour notre humble part à ruiner les hypothèses dangereuses des historiens du dogme.

L'Église des saints, n'est-ce pas ainsi que Saint Paul désigne l'ensemble des communautés chrétiennes primitives? Assurément. Mais il faudrait d'abord bien s'entendre sur la signification de ce mot. Jadis, en 1909, le R. P. Delehaye (1) publia une étude très approfondie sur les mots « ἅγιος » et « sanctus », trop peu remarquée par les théologiens. Retenons seulement ces constatations. « On sait assez que l'emploi le plus fréquent de ἅγιος est dans le substantif pluriel οἱ ἅγιοι, pour désigner l'ensemble des fidèles. L'idée première et fondamentale est celle qui fit qualifier de ἔθνος ἅγιον le peuple d'Israël. La race choisie était sainte par le fait de sa consécration à Dieu. L'Église du Christ, substituée au peuple privilégié, a hérité de son titre et tous ceux qui en font partie et y sont entrés par le baptême sont appelés « saints »... Toutefois l'idéal auquel ils doivent aspirer n'est pas requis pour leur assurer le nom d'ἅγιοι; ils ne le portent pas parce qu'ils en sont spécialement dignes. C'est bien ainsi que le comprend encore, vers le milieu du IIe siècle, Hermas, pour qui « les saints » sont des pécheurs ayant besoin de pardon (Vis. I, 1, 9 cf. Vis. II, 2, 4). Chez les pères apostoliques d'ailleurs..., on chercherait en vain une nouvelle acception du mot ἅγιος, et la nuance, qui doit amener insensiblement l'idée que nous y attachons maintenant, ne se dessine pas encore... On peut donc conclure que, parmi les premières générations chrétiennes, lorsqu'on prononce le mot ἅγιος, il n'est pas encore question de sainteté individuelle, rien ne

(1) *Analecta Bollandiana*, t. 28, p. 147. Le R. P. Galtier n'a pas soulevé cette question.

montre non plus que les « saints » forment dans l'Église une élite et constituent un groupe à part (1). » Le Père Prat ne contredit pas à ces conclusions, tout au contraire (2).

L'Église primitive ne ressemble en rien à ces groupes de gnostiques ou de spirituels, à ces « purs » qui se prétendaient exempts de tout péché, voire même impeccables. Bien loin de là, les apôtres gardent un vif sentiment de leur fragilité et une conscience profonde des mauvais instincts qui grouillent au fond de nous-mêmes et produisent, comme leurs fruits naturels, les fautes et les péchés. « Si nous disons que nous sommes sans péché, s'écrie saint Jean, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est pas en nous. Si nous confessons nos péchés, Dieu est fidèle et juste pour nous les pardonner et pour nous purifier de toute iniquité. Si nous disons que nous sommes sans péché, nous le faisons menteur et sa parole n'est pas en nous. Mes petits enfants je vous écris ces choses, afin que vous ne péchiez point. Si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ, le Juste » (I Jean, I, 8-10; II, 1) (3). La pensée du péché qui menace est toujours présente.

Les apôtres ne rougissent pas de reconnaître leurs fautes passées. Saint Pierre dans sa catéchèse ne cachait pas sa trahison (Mc. XIV, 67-72) et saint Matthieu comme saint Luc racontent au long cette lamentable histoire (Mt. XXVI, 69-75; Lc. XXII, 56-62). Le grand apôtre, dans ses lettres comme dans ses discours, proclamait qu'il avait été un persécuteur et un blasphémateur : « C'est moi qui ai persécuté cette secte jusqu'à la mort, chargeant de chaînes et jetant en prison hommes et femmes; le grand prêtre et tous les anciens m'en sont témoins. Et lorsqu'on répandit le sang d'Étienne, votre témoin, j'étais moi-même présent, joignant mon approbation à celle des autres et gardant les vêtements de ceux qui le

(1) *l. c.* p. 163-164. — (2) *La théologie de S. Paul*, t. II, (1912), p. 425. — (3) Traduction Crampon.

lapidaient. » (Act. XXII, 4, 20). « Je rends grâce... au Christ-Jésus, notre Seigneur, de ce qu'il m'a jugé digne de sa confiance... moi qui fus autrefois un basphémateur, un persécuteur, un insulteur » (I Tim., I, 13; I Cor., XV, 9-10). Et son fidèle compagnon, saint Luc, raconte la part que prit Saul au meurtre d'Étienne (Act. VII, 58, 60) et les ravages qu'il fit parmi les fidèles (Act. XIII, 3; IX, 1). Même après sa conversion et ses prodigieux travaux, l'humble apôtre n'ose se fier pleinement au témoignage de sa conscience : « je ne me juge pas moi-même; car quoique je ne me sente coupable de rien, je ne suis pas pour cela justifié : mon juge, c'est le Seigneur » (I Cor., IV, 4). Qui ne connaît cette page vibrante où l'apôtre décrit la lutte entre l'esprit et la chair et qu'il termine par cette exclamation : « Qui me délivrera de ce corps de mort? » (Rom. VII, 14-25).

Notre Seigneur lui-même n'avait-il pas mis ses disciples en garde contre le péché? Ne les avait-il pas prémunis contre les scandales (Mt. V, 29-30; XVIII, 6-9), contre le danger de se perdre corps et âme dans la géhenne de feu (Mt. X, 20; Lc. XII, 5)? Les paraboles de la vigilance, comme celle des vierges folles et des talents, inculquent la même idée : une chute reste toujours possible, et, à moins de veiller, nous pouvons être surpris par la mort spirituelle (Mt. XXV, 1-31; Lc. XIX, 32-37; XXI, 34-36). Le divin Maître annonce qu'au jugement dernier un certain nombre seront condamnés pour n'avoir pas soulagé le Christ dans la personne de leurs frères (Mt. XXV, 31-46). Pouvait-il déclarer plus clairement que l'adhésion au christianisme n'empêche pas nécessairement toutes les chutes, et que le danger de pécher reste toujours menaçant? Aussi bien Notre Seigneur prophétise-t-il que jusqu'à la fin des temps les bons seront mélangés aux mauvais dans le sein de l'Église, comme l'ivraie au blé et les bons poissons aux mauvais (Mt. XIII, 30, 41; 47-50).

Les communautés primitives ont dû se reconnaître elles-

mêmes dans ces paraboles. Et qui s'en étonnerait, quand on songe à leur composition? Les apôtres, dans leurs coups de filet, ramassaient des personnes de tout rang et de toute condition. Le juif craignant Dieu coudoyait le néophyte venu des abominations du paganisme. Si la chrétienté compta dès l'origine des convertis de distinction, la grande majorité était composée d'ouvriers, d'artisans, d'affranchis et d'esclaves (Rom. XVI; I Petr. II, 18; I Tim. VI, 1). Corinthe était célèbre dans l'antiquité par ses turpitudes, et ce n'est pas parmi les débardeurs de ce port et parmi les pauvres et les délaissés de cette ville infâme qu'on devait s'attendre à trouver de délicates vertus. La corruption des affranchis et des esclaves était proverbiale; voilà cependant le milieu où se sont recrutées les premières chrétientés de Grèce et d'Asie Mineure. D'ailleurs saint Paul nous déclare que beaucoup de ces convertis avaient été de grands pécheurs. « Car nous aussi nous étions autrefois insensés, indociles, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissances, vivant dans la malignité et l'envie, dignes de haine et nous haïssant les uns les autres » (Tit. III, 3). « Ne vous trompez pas, ni les impudiques ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les avares, ni les ivrognes, ni les calomniateurs, ni les rapaces ne posséderont le royaume de Dieu. Voilà pourtant ce que vous étiez, du moins quelques-uns d'entre vous » (I Cor., VI, 9-11). Ces hommes venaient donc à l'Église, la conscience très chargée, esclaves d'habitudes mauvaises et invétérées. Or ils étaient baptisés souvent sans longue préparation (Act. II, 42).

Assurément la grâce du Saint-Esprit était puissante et elle éclatait en prodiges : beaucoup de ces conversions furent merveilleuses, tout comme celle de saint Paul lui-même. Mais il serait téméraire de croire que toujours le baptême transformait miraculeusement ces convertis des abominations païennes, au point de les immuniser contre des chutes même

profondes. Bien au contraire, les apôtres supposent, qu'après leur conversion, ces hommes resteront exposés à de violentes tentations, et portés aux vices propres à leur condition. Le péché les entoure et le danger d'y succomber est pressant. Aussi ils sont mis en garde, chacun contre les périls propres à son état social et à son âge. Aux esclaves, Saint Paul inculque le respect de leurs maîtres « afin que le nom de Dieu et sa doctrine ne soient pas blasphémés. » Et voici un trait, pris sur le vif, du caractère servile : la tentation de mépriser les maîtres chrétiens, sous prétexte d'égalité entre les fidèles. « Et que ceux qui ont pour maîtres des fidèles, ne les méprisent pas parce qu'ils sont leurs frères ; mais qu'ils les servent d'autant mieux... » (I Tim., VI, 1-2 ; Tit., II, 9). Et saint Pierre ne suppose pas davantage que les esclaves seront toujours irréprochables. « Et quel mérite y a-t-il si, après avoir fait une faute, vous supportez patiemment les coups » (I Pet., II, 20)? Saint Ignace ne parlera pas autrement dans sa lettre à Polycarpe (IV, 3). Les péchés propres aux riches sont signalés et les fidèles sont exhortés à les éviter. « Ceux qui veulent être riches tombent dans la tentation, dans le piège et dans une foule de convoitises insensées et funestes qui plongent les hommes dans la ruine et la perdition. Car c'est la racine de tous les maux que l'amour de l'argent et certains, pour s'y être livrés, se sont égarés loin de la foi et se sont engagés eux-mêmes dans beaucoup de tourments » (I Tim., VI, 9-10, 17 ; Iac., I, 10). La morgue du puissant et l'adulation injuste qui l'entoure, ses exactions sont décrites par Saint Jacques avec une verve mordante (II, 1-4, 6). Les femmes ne sont pas oubliées : « que les femmes soient en vêtements décents, se parant avec pudeur et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux... comme il convient à des femmes qui font profession de servir Dieu » (I Tim., II, 9). Saint Paul veut que les diaconesses soient des personnes d'âge mûr : « Quant aux jeunes veuves, écartez-les ;

car l'attrait de la volupté les a dégoûtées du Christ. De plus dans l'oisiveté, elles s'accoutument à aller de maison en maison; et non seulement elles sont oisives, mais encore jaseuses, intrigantes, parlant de choses qui ne conviennent pas. Je désire donc que les jeunes veuves se marient... qu'elles ne donnent à l'adversaire aucune occasion de médire; car il en est déjà qui se sont égarées pour suivre Satan » (I Tim., v, 13). Les femmes âgées ont leurs tentations particulières : « pareillement aux femmes âgées, de faire paraître une sainte modestie dans leur tenue; de n'être ni médisantes ni sujettes aux excès du vin » (Tit., II, 3). Le catalogue des péchés masculins est dressé sans ménagement (I Tim., III, 3-6, 8-11; Tit., II, 3-6; Iac., IV, 11).

Non seulement le péché est toujours possible, les tentations restent dangereuses, mais les écrivains sacrés ne cachent pas qu'il y a des chutes. « Ce que Dieu veut, c'est votre sanctification : que vous évitiez l'impudicité et que chacun de vous garde son corps dans la sainteté et l'honnêteté, sans l'abandonner aux emportements de la passion... que personne n'use, en cette matière, de violence ou de fraude à l'égard de son frère, parce que le Seigneur fait justice de tous ces désordres, comme nous vous l'avons dit et attesté. Car Dieu ne vous a pas appelés à l'impureté, mais à la sainteté. Celui donc qui méprise ces préceptes... c'est Dieu [qu'il méprise] qui a donné son Esprit-Saint pour habiter en vous » (I Thess. IV, 3-9).

Chutes graves : « Je crains de trouver parmi vous des querelles, des rivalités, des animosités, des contestations, des médisances, des faux rapports, l'enflure, des troubles. Je crains que lorsque je serai parmi vous, mon Dieu ne m'humilie de nouveau à votre sujet, et que je n'aie à pleurer sur plusieurs pécheurs qui n'auront pas fait pénitence de l'impureté, des fornications, et des dissolutions auxquelles ils se sont livrés » (II Cor. XII, 20-21). Nous savons en effet que parmi les frères, « fratribus », se trouvaient plusieurs impu-

diques (I Cor. v, 9-13). « Tels sont ceux qui s'insinuent dans les familles pour captiver les femmelettes chargées de péchés, travaillées de passions de toute espèce » (II Tim. III, 6). On connaît assez le fameux incestueux de Corinthe (I Cor. v, 1-13; II Cor. I, 23; II, 12, etc.). Il y a également quelques désordres dans l'église des Galates : d'abord des erreurs qui en séduisent quelques-uns. « Vous couriez si bien; qui vous a arrêtés pour vous empêcher d'obéir à la vérité?... Un peu de levain fait fermenter toute la pâte... Celui qui met le trouble parmi vous fait fermenter toute la pâte » (Gal. v, 7, 9, 10). Il exhorte vivement à éviter le mal commis sous prétexte de liberté : « Vous avez été appelés à la liberté; seulement, ne faites pas de cette liberté un prétexte pour vivre selon la chair » (Gal. v, 13). « Si vous vous mordez et vous vous dévorez les uns les autres, prenez garde... » (Gal. v, 15). Il énumère les péchés qui ferment l'entrée du Royaume (Gal. v, 16-21), et il ajoute : « lors même qu'un homme se serait laissé surprendre à quelque faute, vous, les spirituels, redressez-le avec un esprit de douceur, prenant garde à vous-mêmes de peur que vous ne tombiez aussi en tentation » (Gal. VI, 1). Chez les Philippiens, il constate qu' « il en est plusieurs qui marchent en ennemis de la croix. Je vous en ai souvent parlé et j'en parle maintenant avec larmes. Leur fin, c'est la perdition, eux qui font leur dieu de leur ventre » (Phil. III, 18-19). Aux Éphésiens, après avoir dénoncé les vices, il ordonne de n'avoir pas de rapport avec ceux qui s'y livrent, mais de les reprendre (Eph. v, 3-5, 10-12; cf. I Tim., v, 1-20). Faut-il rappeler les persécutions qu'il a subies de la part des faux frères? A Corinthe il condamne des désordres (I Cor. v, 9-13), principalement au sujet des agapes, et déclare que la maladie et la mort sont le fruit des péchés commis (I Cor. VI, 7-11, XI, 20-21, 30). Saint Jacques ne parle pas autrement que saint Paul (v, 19-20). Parmi les sept lettres qui ouvrent l'Apocalypse, cinq sont

des réprimandes (II, 4-5, 14, 15, 20-21; III, 1-3, 15).

Ce tableau des misères de l'Église primitive ne doit pas faire perdre de vue la ferveur de la majorité des fidèles, leurs vertus souvent héroïques, ni l'abondance des dons du Saint-Esprit, ni les fruits merveilleux de la grâce; mais il détruit la conception idyllique d'une Église de saints, dans laquelle il n'y aurait place pour aucune faute grave : et ainsi se trouve ruinée par la base l'hypothèse même d'où partent nos adversaires.

Je pourrais m'arrêter ici; car c'était le but que je m'étais proposé. En terminant je voudrais relever quelques indices directs contre le rigorisme. On aura déjà remarqué, dans les passages cités, comment les apôtres, même lorsqu'ils s'indignent contre les vices, laissent apparaître une grande mansuétude pour les personnes et une grande miséricorde. Toujours il y a appel au repentir. Rappelons seulement la crainte de saint Paul d'avoir « à pleurer sur plusieurs pécheurs qui n'auront pas fait pénitence de l'impureté » (II Cor. XII, 21); c'est donc bien que la pénitence et le pardon étaient possibles. Timothée, comme un bon pasteur, doit reprendre et corriger (I Tim. V, 7-20; II Tim. II, 25-26), « dans l'espoir que Dieu leur donnera de se convertir et que... ils se dégageront des pièges du diable ». Saint Jean invite les pécheurs à la pénitence, même ceux qui ont péché par adultère ou idolâtrie (l. c. cf. Act. VIII, 20-23; Iud., 22, 23). Saint Pierre de son côté affirme que « Dieu use de patience envers vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la pénitence ».

Quand certains auteurs se plaignent que ces indices sont peu nombreux, ils oublient d'abord que les écrits des apôtres ne sont que des écrits occasionnels et surtout ils négligent ce que nous lisons dans l'Évangile. Par un artifice de méthode, nous séparons les Évangiles des écrits des apôtres, réservant les premiers pour prouver la doctrine de Jésus. Mais si les

écrits évangéliques nous renseignent d'abord sur Jésus, indirectement ils nous font connaître la mentalité des premières chrétientés, puisqu'ils reproduisent la catéchèse ordinaire, et furent composés dans ces milieux. Or les Évangiles respirent d'un bout à l'autre la miséricorde et le pardon. Comment les premiers disciples auraient-ils conservé et prêché les paraboles de l'enfant prodigue, de la brebis égarée et tant d'autres, comment auraient-ils gardé le souvenir du pardon de Madeleine, de la pécheresse surprise en adultère, si dans les premières chrétientés avait sévi le rigorisme qu'imaginent nos adversaires? Ces récits ont scandalisé jadis les sectes rigoristes qui les ont biffés de leurs évangiles; mais si les chrétientés primitives les ont pieusement recueillis, n'est-ce pas une preuve qu'ils répondaient parfaitement à leurs sentiments intimes? L'esprit qui inspire tout l'Évangile contredit donc cette conception rigide; et rien n'y est plus contraire que l'orgueil pharisaïque qui se sépare des publicains. « Celui-ci s'en alla justifié, mais non pas l'autre. » Saint Pierre aurait-il oublié qu'il a reçu l'ordre de pardonner soixante dix fois sept fois (Mt. XVIII, 22)? La déclaration de Notre Seigneur donnant aux apôtres le pouvoir de remettre tous les péchés, a été consigné par saint Jean, à la fin du Ier siècle, preuve péremptoire qu'à cette époque on avait encore conscience que la puissance de pardonner avait été accordée aux fils des hommes. E. HOCEDEZ, S. I.

Les Moniales à vœux simples

(*Suite*) (1).

5° *Communion.* — Rien de spécial pour les moniales. Comme tous les Supérieurs religieux, une Supérieure de moniales ne peut interdire la communion à une de ses

(1) Cf. *N. R. Th.*, p. 193.

inférieures, jusqu'après une nouvelle confession, qu'en cas de « grave scandale » ou de « faute extérieure grave » ; sinon, la seule loi est la « liberté de s'approcher fréquemment et même chaque jour de la sainte Eucharistie » (c. 595, §§ 2 et 3). Il y a « liberté », donc aucune obligation de communier tous les jours. Il importe grandement d'user à l'occasion de cette liberté, de passer parfois un jour ou l'autre sans communier, si c'est de nature à stimuler la ferveur de certaines âmes d'après l'avis de leur confesseur : personne ne doit songer à s'en étonner, et la Supérieure n'a rien à dire à ce sujet.

6° *Prédication.* — Pour prêcher à n'importe quelles moniales, il faut l'autorisation de l'Ordinaire du lieu. S'il s'agit de moniales exemptes, l'autorisation du Supérieur régulier est requise aussi (c. 1338, § 2).

Il n'est pas interdit à l'Ordinaire ou au Supérieur de donner à la Supérieure une permission plus ou moins générale, toujours révocable, de désigner les prédicateurs, par exemple, parmi les prêtres de tel âge, de tel grade, de telle catégorie.

7° *Culte divin.* — Notons seulement quelques points propres aux moniales. Il leur est interdit de conserver le S. Sacrement « à l'intérieur du chœur ou dans l'enceinte du monastère (à l'intérieur de la clôture); tout privilège contraire est révoqué » (c. 1267). « Les Supérieurs religieux, et les prêtres de la même Religion par eux délégués, peuvent bénir les objets du culte et les ornements sacrés pour leurs propres églises et oratoires et pour les églises des moniales qui leur sont soumises » (c. 1304, 5°). Il semble légitime d'assimiler ici aux églises des moniales leurs oratoires, non seulement publics (conformément au c. 1191, § 1), mais même semi-publics : vraisemblablement l'intention du législateur a été de donner aux religieux les mêmes pouvoirs pour les églises et oratoires de moniales dépendant d'eux que pour leurs propres églises et oratoires. Nous sommes en matière favorable, donc d'interprétation large.

VI. Administration des biens temporels.

Pour n'importe quel placement la Supérieure de moniales est tenue d'obtenir le consentement préalable de l'Ordinaire; « si le monastère de moniales est soumis à un Supérieur régulier, le consentement de ce dernier est également requis » (c. 533, § 1, 1°).

Dans les cas où l'autorisation apostolique n'est pas requise (et quand elle est requise, il serait normal de passer par l'Ordinaire qui transmettrait la demande à Rome), pour aliéner des biens, ou contracter des dettes ou des obligations, il ne suffit pas aux moniales de la permission écrite de la Supérieure avec le consentement de son Chapitre ou Conseil, donné au scrutin secret, mais « il faut encore le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu, comme aussi celui du Supérieur régulier, quand le monastère de moniales lui est soumis » (c. 534, § 1). En demandant l'autorisation « on doit mentionner les autres dettes ou obligations dont se trouve grévée à ce jour... la maison; sinon la permission obtenue est sans valeur » (c. 534, § 2).

Enfin, « dans tout monastère de moniales, même exempt : 1° la Supérieure rendra compte de son administration, sans frais, une fois par an ou plus souvent si les constitutions l'exigent, à l'Ordinaire du lieu, comme aussi au Supérieur régulier, si le monastère lui est soumis(1); 2° si l'Ordinaire n'approuve pas la gestion, il pourra apporter les remèdes opportuns, y compris, s'il en est besoin, la révocation de la sœur économe et des autres administrateurs; que si le monastère est soumis à un Supérieur régulier, l'Ordinaire avertira ce dernier d'y pourvoir et y pourvoira lui-même, si le Supérieur néglige de le faire » (c. 535, § 1).

(1) Quand le monastère est soumis à un supérieur régulier, même exempt, il faut rendre compte au Supérieur régulier et à l'Ordinaire du lieu : *A. A. S.*, 1920, p. 575.

Si cette étroite tutelle paraît gênante, elle épargne bien des faux pas et on s'y soumet de bonne grâce. L'Église protège les biens religieux, dont elle a la garde, contre certaines imprudences et inexpériences, toujours possibles et assez explicables chez des personnes retirées du monde et échappant généralement au contrôle d'un pouvoir religieux central.

DEUXIÈME PARTIE.

VIE RELIGIEUSE DES MONIALES A VŒUX SIMPLES.

I. Postulat.

Comme les autres religieuses à vœux perpétuels, les moniales doivent faire « au moins six mois entiers de postulat » (c. 539, § 1). L'inobservation de cette prescription ne rendrait pourtant pas le noviciat invalide (cf. c. 15). Mais, dans les monastères de moniales, les postulantes sont astreintes à la loi de la clôture (c. 540, § 3)(1). Comme il n'est pas dit que le postulat doive se faire immédiatement avant le noviciat, sans aucune solution de continuité, et comme la loi de la clôture atteint « les aspirantes, tandis qu'elles font le postulat » (c, 540, § 3), nous n'oserions blâmer l'usage, s'il se rencontre, de permettre aux postulantes, après six mois complets passés dans la clôture, d'aller quelques jours dans leur famille avant de commencer le noviciat. Ce serait une occasion de montrer la pleine liberté de leur sacrifice.

Le vœu d'entrer dans une religion à vœux solennels est réservé au Saint-Siège (c. 1309). Mais cette réserve n'affecte

(1) Puisque les monastères à vœux simples n'ont pas la clôture papale (voir plus loin, au mot Clôture), leurs postulantes ne sont obligées à vivre dans la clôture qu'autant que leurs constitutions leur en font un devoir. Mais souvent ces constitutions ne sont pas moins sévères que ne l'est, pour les moniales à vœux solennels, le Code de droit canon.

pas le vœu d'entrer dans un monastère de moniales à vœux simples (1).

II. Noviciat.

1° *Dot.* — La dot, l'expérience l'a montré, est plus nécessaire aux contemplatives et aux cloîtrées qu'à d'autres, nécessaire pour préserver de la misère une communauté qui ne « produit » guère (et où le vœu de pauvreté n'est pourtant pas le vœu de mourir d'inanition), nécessaire pour mettre à l'abri des tentations de la faim les personnes sorties de la vie religieuse et peu habituées à la lutte pour l'existence. Pour les moniales la dot est une obligation absolue.

C. 547 : « § 1. Dans les monastères de moniales, la postulante apportera la dot fixée par les constitutions ou déterminée par la coutume légitime.

§ 2. Cette dot sera remise au monastère avant la prise d'habit ou, du moins sa remise sera garantie en forme valable en droit civil ».

L'autorisation de l'Ordinaire du lieu ne suffirait pour la condonation totale ou partielle de la dot que dans les religions de droit diocésain ; quand il s'agit de moniales, il faut recourir au Saint-Siège (c. 547, § 4). Parfois le Saint-Siège accorde à l'Évêque ou à la Supérieure la dispense d'un certain nombre de cas à l'avance, mettons cinq ou dix ; à l'expiration de ce nombre, il faudra demander un nouvel indult. Rien n'empêche une postulante riche de payer la dot d'une ou de plusieurs personnes moins fortunées. Il semble que cette très louable aumône pourrait se faire même au cours du noviciat : la renonciation aux biens, que le c. 568 interdit et invalide, est sans doute la renonciation à une partie notable de ses biens, renonciation de nature à nuire à la liberté de la novice, non une donation relativement peu considérable et laissant de quoi vivre dans une grande

(1) Bizzarri, p. 455, en note.

aisance. Il serait pourtant préférable de faire cette aumône avant le noviciat.

Le régime de ces dots constituées par aumônes serait le même que celui des autres dots. Il faudrait donc les livrer à la moniale qui en aurait bénéficié et qui quitterait la religion. En effet : 1° Ubi lex non distinguit, nec nos distinguere debemus. 2° Une des fins de la dot est de permettre à la religieuse sortie du couvent de vivre convenablement. Conformément à cette fin, la livraison de la dot s'impose plus impérieusement à l'égard d'une personne trop pauvre pour se doter elle-même. Restée dans le monde, elle eût pu apprendre un métier ; maintenant, il est peut-être trop tard.

La donatrice ne peut se plaindre que ses intentions soient méconnues : en constituant une dot, elle voulait le faire suivant les règles canoniques.

Si l'on craignait que l'espoir de la dot à toucher ne tentât quelque moniale contre la persévérance dans sa vocation (ou même n'amenât au couvent une personne qui n'aspirerait qu'à en sortir pour vivre de ses rentes), nous répondrions : 1° Les dots aujourd'hui sont généralement si faibles, surtout eu égard à la cherté de la vie, qu'elles ne peuvent exciter une grande cupidité. 2° Il est vrai que là où aucun sacrifice de biens temporels n'a été fait les vocations sont parfois moins solides, parce que moins désintéressées.

On devra se montrer vigilant à la réception de telles aspirantes, refuser celles qui n'offriraient pas les garanties suffisantes, former très sérieusement les autres au véritable esprit religieux.

La dot est irrévocablement acquise au monastère par le décès de la moniale (c. 548). Après la première profession, « la Supérieure, avec son Conseil, placera la dot en titres sûrs, licites et de rapport, du consentement de l'Ordinaire du lieu, et du Supérieur régulier, si le monastère dépend de lui ; mais il est entièrement défendu de dépenser la dot avant

la mort de la religieuse, en quelque manière que ce soit, pas même pour construire une maison ou pour éteindre des dettes » (c. 549). Cette prescription est parfois utile à rappeler.

Les dots seront prudemment administrées dans le monastère. Les Ordinaires doivent veiller à leur conservation « et exiger les comptes à ce sujet, surtout lors de la visite pastorale » (c. 550).

Quand une moniale « se retire, pour n'importe quelle raison, on doit lui rendre intégralement sa dot, sans les revenus échus » (c 551, § 1). « Pour *n'importe quelle raison* », bonne ou mauvaise, et de n'importe quelle façon, qu'elle s'en aille à l'expiration des vœux temporaires, ou soit congédiée à cette époque, ou soit renvoyée, même pour des fautes graves, ou ait obtenu un indult de sécularisation perpétuelle (cf. c. 640), il faut toujours restituer entièrement la dot. (Aucune obligation de rendre d'autres cadeaux, faits au monastère à un autre titre). On suppose que la moniale « se retire » d'une manière juridiquement correcte, que sa sortie est en règle avec le droit ecclésiastique (quoi qu'il en soit de ses raisons ou intentions personnelles, bonnes ou mauvaises). Aussi n'y aurait-il pas de dot à rendre à une apostate (au sens du c. 644) : elle est matériellement hors de son monastère, mais juridiquement elle n'a pas cessé de faire partie de sa communauté. Aux siècles de foi, on invoquait dans de tels cas « le secours du bras séculier », et la nonne récalcitrante était ramenée au bercail par les soins vigilants de la maréchaussée. Si le procédé est aujourd'hui impraticable, le principe subsiste : l'apostate, de droit, appartient aussi bien à son monastère que le déserteur à l'armée de son pays. L'Ordinaire du lieu doit s'occuper prudemment d'assurer le retour des moniales apostates, « comme aussi le Supérieur régulier, s'il s'agit de monastère exempt » (c. 645, § 2). Il serait contradictoire qu'on dût en même temps s'efforcer de ramener l'apostate à son couvent et lui renvoyer sa dot. La dot devrait

lui être rendue au cas où, sans rentrer au couvent, elle se serait soumise et aurait régularisé sa situation, p. ex. en obtenant la sécularisation.

Si une moniale « passe à une autre Religion par indult apostolique, on remettra à cette Religion les revenus de la dot, pendant la durée du noviciat, sans préjudice de ce qui est prescrit par le canon 570, § 1 ; puis, après la nouvelle profession, la dot elle-même ; si la religieuse passe à un autre monastère du même Ordre, la dot est due à celui-ci dès le jour du passage » (c. 551, § 2).

2° *Examen canonique.* — Imposé aujourd'hui à toutes les religieuses, l'examen canonique sur la liberté est encore plus indispensable aux cloîtrées qu'à d'autres : il ne faut là que des volontaires et il faut que leurs vrais sentiments se manifestent. La Supérieure de moniales, « même exemptes, doit informer l'Ordinaire du lieu, au moins deux mois à l'avance, de la prochaine admission au noviciat et à la profession soit temporaire soit perpétuelle, soit de vœux solennels soit de vœux simples » (c. 552 § 1).

3° *Lieu du noviciat.* — Pour que le noviciat soit valable, il faut qu'il se fasse « dans la maison de noviciat » (c. 555, § 1. 3°). Or, « on doit ériger la maison du noviciat conformément aux constitutions » (c. 554, § 1). Dans les Religions modernes, à gouvernement central, il y a généralement un noviciat par province. Chez la plupart des moniales, où l'on a conservé l'antique stabilité, chaque monastère est en même temps un noviciat. Plusieurs monastères ne pourraient ouvrir un noviciat commun que moyennant une autorisation du Saint-Siège (1). L'inconvénient d'un noviciat annexé à chaque monastère sera souvent, à cause du trop petit nombre des novices, l'impossibilité de les séparer complètement du reste de la communauté, comme le désire le c. 564. Si la

(1) Cela résulte du c. 554, § 1.

novice est unique, laissera-t-on cette perle rare toujours enfermée dans son écrin? Et même si elles sont deux ou trois ou quatre, on jugera inhumain — et avec raison — qu'elles n'aient jamais de récréation ou d'autres relations avec les professes. Et d'ailleurs, sans de tels frottements, rien ne leur manquerait-il pour la formation du caractère, l'apprentissage de la vie en commun? Dans un groupe trop restreint, les horizons ne risqueraient-ils pas de se rétrécir, l'intelligence de s'étioler, le cœur de s'user inutilement en sympathies trop vives ou en aversions grandissantes? Ce sera à la sagesse des Supérieures de juger dans quelle mesure elles pourront observer le c. 564, dont les termes admettent heureusement des accommodements : « autant que possible..., sauf pour une raison spéciale et avec la permission... ». Évidemment le législateur a surtout eu en vue les grands noviciats des instituts centralisés, mais sa prescription générale atteint aussi les Religions plus anciennes qui l'observeront « autant que possible ». Serait-il interdit à certaines communautés de peser le pour et le contre de noviciats communs?

4° *Temps du noviciat.* — On ne répétera malheureusement jamais trop (puisqu'une erreur néfaste a entraîné l'invalidité de certaines professions et qu'un opuscule sur la vie religieuse, dans son édition parue après le Code, enseignait encore cette fausseté) qu'il faut « une année entière et continue » de noviciat : le noviciat a commencé le 1er août 1923, la profession ne se fera pas *validement* avant le 2 août 1924 (c. 34, § 3, 3°) (1). La jurisprudence romaine a varié sur ce point, mais c'est le Code qui fait loi, et non les décisions antérieures, celle notamment de 1914. Si l'on veut que la vêture des novices et la profession aient lieu à la même date, on fera en sorte que la « réception de l'habit » (c. 553) dans

(1) *A. A. S.*, 1922, p. 661.

l'intimité se fasse la veille de la vêture publique et soit nettement indiquée comme le commencement du noviciat.

Généralement les moniales n'ont qu'un an de noviciat. Celles qui en auraient une seconde année ne seraient pas soumises à l'Instruction de 1921 (1), adressée aux Congrégations. Elles s'en inspireraient avec profit dans le cas où elles auraient certaines œuvres extérieures ou relations apostoliques avec des personnes du monde : il serait normal de réserver la première année à la formation spirituelle et de n'exercer qu'ensuite les novices dans les œuvres de zèle.

5° *Disposition des biens.* — Chez les moniales, comme partout ailleurs, la novice doit, avant les premiers vœux de religion, « pour tout le temps qu'elle sera liée par les vœux simples (donc souvent, en France et en Belgique, pour toute la vie), céder l'administration de ses biens à qui bon lui semble, et disposer librement de leur usage et usufruit, à moins que les constitutions ne s'y opposent » (c. 569, § 1). Des mesures analogues seraient à prendre après la profession pour les biens survenus alors (ibid., § 2). La proposition « à moins que les constitutions ne s'y opposent » veut dire : « Les constitutions approuvées avant la promulgation du Code sont à observer (servandae sunt), soit qu'elles enlèvent aux novices le droit de disposer de l'usage et de l'usufruit de leurs biens, soit qu'elles limitent ou déterminent ce droit» (2).

S'adressant à « toute Congrégation religieuse », l'obligation du *testament* (c. 569, § 3) n'atteint pas les moniales, puisqu'elles font partie d'Ordres religieux. Mais leurs novices gardent la faculté de faire leur testament en toute liberté. Ce droit naturel de tester ne peut leur être refusé que si elles y ont librement renoncé, en pratique si les constitutions, qu'elles ont acceptées en entrant, excluent le testament. Là où le testament n'est pas interdit, il semble généralement

(1) *A. A. S.*, 1921, p. 539. — *N. R. Th.*, 1922, p. 158. — (2) *A. A. S.*, 1919, p. 478.

préférable d'en faire un. C'est plus conforme aux désirs de l'Église (puisque, quant aux vœux perpétuellement simples, nos moniales sont aujourd'hui sur le même pied que les Congrégations religieuses dont parle le c. 569, § 3), et c'est le moyen d'avoir une situation très nette, d'éviter de pénibles conflits d'intérêts entre le monastère et les héritiers naturels. Si le testament a été fait avant la majorité, on aura soin, une fois atteint cet âge, d'y ajouter une clause de ratification qui le rende valide pour la totalité des biens, conformément à l'art. 904 du Code civil.

6° *Privilèges spirituels.* — Les novices participent à tous les privilèges spirituels de l'Ordre (c. 567, § 1). Un privilège accordé aux moniales dominicaines permettait à leurs novices, en danger de mort, de faire leurs vœux de religion. Pie X étendit ce privilège à tous les instituts religieux (1). La novice doit émettre ses vœux sans aucune indication de durée. Si elle se rétablit, elle est déliée de toute obligation et se trouve dans la même situation que les autres novices. On s'était demandé si cette concession de Pie X subsistait après le Code, comme le pensaient plusieurs bons commentateurs. Le Saint-Siège a donné une réponse affirmative (2). Il y est dit que n'importe quel Supérieur peut admettre à ces vœux. Quoique le titre parle aussi des postulants, le texte semble ne s'appliquer qu'aux novices.

III. Profession.

1° *Notion.* — Quoi qu'il en ait été des premiers siècles, la profession religieuse comprend à notre époque, en plus des vœux de religion (pauvreté, chasteté, obéissance, et parfois d'autres) par lesquels on se lie envers Dieu, une sorte de donation, ou tradition de soi-même, par laquelle on s'engage envers l'Ordre où l'on est reçu. L'Ordre (ou la Congrégation)

(1) *A. A. S.*, 1912, p. 589. — (2) *A. A. S.*, 1923, p. 156.

a « un droit acquis » sur chacun de ses sujets. S'enfuir du monastère serait non seulement se rendre très coupable envers Dieu, mais commettre une injustice grave envers sa communauté. Ce serait, au sens le plus exact, « se dérober, se soustraire », se voler soi-même, se reprendre après s'être donnée. Comme, par la volonté de l'Église, la profession comprend toujours maintenant ce double élément (vœux de religion + tradition de soi), on emploie indifféremment, comme pratiquement synonymes, les expressions « profession religieuse » et « émission des vœux de religion » ou simplement « vœux de religion ». Une professe est donc toute religieuse proprement dite, c'est-à-dire qui n'est plus novice, qui a fait des vœux de religion, temporaires ou perpétuels, simples ou solennels. Avant le Code, le mot profession était généralement réservé aux vœux solennels.

2° *Conditions de validité.* — Elles sont les mêmes pour les moniales que pour d'autres (c. 572). On notera que nulle part la profession tacite (résultant, par exemple, du port de l'habit) ne suffit plus, mais qu'elle doit être « exprimée en termes formels » (c. 572, § 1, 5°). (La formule en usage dans l'Ordre suffit, même si elle n'énumère pas les trois vœux). De plus, pour la validité de toute profession perpétuelle, il est requis qu'elle ait été précédée d'au moins trois ans de vœux temporaires, ou d'un temps plus long s'il était nécessaire pour atteindre l'âge exigé (au minimum vingt-et-un ans accomplis). Çà et là l'ignorance de cette prescription amena, dit-on, la nullité de professions perpétuelles. On se conformait au régime antérieur qui imposait seulement à toutes les moniales, comme Pie IX l'avait fait pour les réguliers, trois ans de vœux simples, mais perpétuels, avant les vœux solennels (1).

Les trois ans de vœux temporaires que le Code impose à

(1) Décret *Perpensis*, du 3 mai 1902.

tous les religieux sont une sorte de prolongation du noviciat, un essai loyal, au terme duquel on pourra librement se retirer ou être assez facilement congédié (c. 637). Une novice entrée le 1er juin 1923 ne peut faire ses vœux temporaires avant le 2 juin 1924, mais elle pourra être admise à la profession perpétuelle, si elle a l'âge, le 2 juin 1927 (c. 34, § 3, 5°).

3° *Rite.* — Après le décret *Perpensis*, on demanda à la S. Cong. des Ev. et Rég. si le cérémonial en usage devait être observé pour la profession simple ou pour la profession solennelle. Il fut répondu le 18 juillet 1902 : on appliquerait à la première profession le rite employé autrefois pour la profession unique, en supprimant au besoin les mots exprimant la solennité des vœux; l'autre profession pouvait se faire d'une manière privée, au chœur ou dans l'oratoire intérieur de la communauté, entre les mains de la Supérieure. L'institution des vœux temporaires a complètement interverti cet ordre. « Qu'on réserve à la profession solennelle tous les rites et cérémonies qui se rapportent à la perpétuité de l'état; pour la profession temporaire, il suffit que, conformément au c. 572, § 1, 6°, elle soit reçue par le Supérieur légitime suivant les constitutions, en personne ou par délégué (1). » Tout en répondant à une question posée à l'occasion de la profession solennelle, cette décision, de par la nature même des choses, s'applique à toute profession temporaire précédant une profession perpétuelle, que cette dernière soit simple ou solennelle. Elle atteint, à ce titre, les moniales de France et de Belgique. Mais la loi naturelle, comme le Saint-Siège, n'interdit pour les vœux temporaires que les cérémonies symbolisant nécessairement la perpétuité, mensonges en action ou gestes vides de sens. Les autres rites usités restent permis, par exemple, la bénédiction du voile, la bénédiction et la remise de l'anneau.

(1) *A. A. S.*, 1919, p. 323.

4° *Biens.* — Nous rappelons qu'il ne s'agit encore que des moniales à vœux simples. Des vœux solennels il sera question dans un chapitre spécial de notre étude.

Sauf dispositions contraires des constitutions, nos moniales conservent toute leur vie la propriété de leurs biens et la capacité d'en acquérir d'autres (c. 580, § 1). Elles ne peuvent validement renoncer à leurs biens (c. 581, § 1).

Tout ce qu'elles acquièrent par leur travail ou en vue de la religion (monastère, Ordre) est acquis à celle-ci (c. 580, § 2).

Pour modifier la cession ou disposition de ses biens (dont parle le c. 569, § 2), la moniale doit avoir la permission de l'Ordinaire du lieu, avec celle du Supérieur régulier, si le monastère en dépend; la modification ne peut se faire, du moins pour une part notable des biens (comme serait le tiers), en faveur du monastère ou de l'Ordre; enfin, quand un sujet quitte la religion (le monastère, l'Ordre), cette cession et disposition perd aussitôt toute valeur (c. 580, § 3).

IV. Obligations.

1° *Clôture.* — Les cc. 597, 600, 601, 602, 603 exposent les rigoureuses lois de la clôture des moniales. On demanda au Saint-Siège en 1921 (1) : « Est-ce que les lois de la clôture papale, dont parlent les can. 597, 600, etc., comprennent même les moniales dont les vœux devraient être solennels d'après leur institut, mais pourtant sont simples en quelques endroits par prescription du Siège Apostolique? »

Réponse : « Non, à raison de l'indult apostolique qui reste encore en vigueur ». Indult semble être ici un terme collectif désignant plusieurs réponses romaines. La clôture papale n'est jamais imposée là où il n'y a pas de vœux solennels. La question citée laisse entendre que nos moniales

(1) *A. A. S.*, 1921, p. 178. — Texte et commentaire dans *N. R. Th.*, 1921, pp. 271-272.

ne sont pas strictement obligées par le Code à l'observation des cc. 597, 600, etc.

Du moins, la violation d'une de ces prescriptions n'entraînerait pas l'excommunication du c. 2342, 1° et 3°. Cette peine n'atteint que les violations de la clôture papale et distingue cette clôture des autres (1).

Placée sous la garde des Évêques, la clôture de nos moniales est dite épiscopale. L'Ordinaire du lieu aurait pu la munir de censures (c. 603, § 1). En fait, aucun des Évêques belges n'a fixé de censures *latae sententiae* contre les violateurs de cette clôture, et nous pensons qu'il en est généralement de même en France. Mais le c. 603, § 1 permet d'infliger aux contumaces (au sens du c. 2242) des censures *ferendae sententiae*. De plus « la garde de la clôture des moniales soumises à un Supérieur régulier est aussi confiée à celui-ci, qui peut également infliger des peines aux moniales ou à ses autres sujets, s'ils viennent à manquer sur ce point » (c. 603, § 2). Heureusement il n'est guère nécessaire de recourir à de telles sanctions. La clôture des moniales à vœux simples, que leur imposent leurs constitutions, est généralement aussi parfaitement gardée et aussi rigoureusement observée que si elle était papale. Comme elle ne l'est pas, il ne serait pas nécessaire, semble-t-il, de recourir au Saint-Siège si une raison grave exigeait soit l'entrée dans la clôture de quelques personnes non énumérées par le c. 600, soit la sortie d'une moniale pour peu de temps. Il suffirait de la permission de l'Ordinaire du lieu (2) (et il faudrait

(1) Sur la clôture papale, la Revue donnera bientôt l'instruction détaillée et toute récente de la S. Congrégation des religieux.

(2) Si une moniale d'un monastère à vœux simples, était citée comme témoin devant un tribunal ecclésiastique, l'Évêque pourrait l'autoriser à y comparaître suivant le c. 1770, § 1. Mais il pourrait aussi faire recueillir sa déposition au parloir, conformément au même c. 1770, § 2, 2°. Si le mot « moniales » désigne là surtout les moniales à vœux solennels, on ne voit pas la nécessité de le restreindre à elles seules. Même les moniales à vœux

aussi, cela paraît résulter de nombreux cas analogues, celle du Supérieur régulier à qui le monastère serait soumis). Nous connaissons tel cas où le Supérieur ecclésiastique se montra plus intransigeant dans son refus qu'on ne l'eût été à Rome. Cet excès de rigueur est préférable au relâchement.

Comme le Saint-Siège a parfois permis à des moniales (1), même à vœux solennels, de recevoir des jeunes filles pour leur instruction ou leur formation aux bonnes œuvres, dans une sorte de parloir mitoyen, où les moniales se rendaient du cloître aux heures fixées tandis que leurs élèves y entraient de la rue sous l'œil inquisiteur des tourières, l'Évêque pourrait-il donner cette permission à des moniales à vœux simples? Aucune difficulté si le cas était prévu dans leurs constitutions approuvées par le Saint-Siège. Si au contraire, ces constitutions exigent partout une clôture absolument rigoureuse, l'Évêque ne pourrait donner une telle permission pour toujours : ce serait changer les constitutions, contrairement à la décision romaine, déjà citée, de 1919 (2). Mais peut-être serait-il en droit de permettre la chose dans des cas particuliers et pour peu de temps, ou, s'il y a quelque urgence, en attendant les instructions du Saint-Siège. Ce ne serait pas changer les constitutions, mais accorder la dispense provisoire d'un point spécial pour une cause suffisante.

Et comment dénier aux Ordinaires ce pouvoir de dispenses particulières vis-à-vis de moniales si dépendantes d'eux, pouvoir sans doute exercé de coutume immémoriale et exigé par l'impossibilité pratique de recourir continuellement à

simples, « à cause de leur condition de vie, ne peuvent comparaître personnellement au tribunal » sans grande difficulté, parce qu'il leur est toujours très difficile, vu leurs constitutions et la coutume, de sortir de leur cloître. On l'a bien vu en Belgique, lors des dernières élections législatives. Une telle difficulté, sorte d'impossibilité morale, suffit pour être en règle avec notre c. 1770, § 2, 2°. — (1) Bizzarri, p. 493. — (2) *A. A. S.*, 1919, p. 240. — *N. R. Th.*, 1920, p. 106.

Rome? Quand les moniales sont soumises à un Supérieur régulier, il faut s'adresser à lui. Dans les cas où les monastères dépendent d'un pouvoir central muni d'une réelle autorité (non purement honorifique), on devrait demander la dispense à la supérieure provinciale ou à la générale, suivant les constitutions; à elles, si besoin en était, de recourir au Saint-Siège.

Lorsqu'il s'agit, non plus de la clôture ou de points de cette importance, mais de petits détails des constitutions, les constitutions elles-mêmes confèrent généralement à la Supérieure du monastère le pouvoir d'accorder des dispenses particulières.

2° *Le chœur.* — Les constitutions de presque tous les Ordres religieux (donc, des moniales) prescrivent la récitation publique de l'office divin. Le c. 610 précise cette obligation. Lorsqu'il y a dans le monastère quatre moniales de chœur, présentement libres d'empêchement légitime (ou moins de quatre, si les constitutions le prévoient), on doit chaque jour accomplir l'office divin et, autant que possible, célébrer la messe correspondant à l'office du jour. Les moniales non seulement à vœux temporaires (c. 578, 2°), mais même à vœux perpétuels, qui n'ont pas été présentes au chœur, ne sont pas tenues de réciter les heures canoniques en leur particulier, à moins que les constitutions ne le prescrivent expressément. Le Code n'impose cette obligation qu'après les vœux solennels (c. 610, § 3).

Les moniales à vœux simples ne sont jamais astreintes sous peine de faute grave à réciter l'office divin (1). Une telle obligation n'atteint ni les individus ni même la communauté comme telle, prise collectivement : si l'office n'était récité ni en chœur ni en particulier, une telle négligence, du moins en elle-même (abstraction faite du scandale...), ne constituerait un péché mortel pour aucune de nos moniales.

(1) Bizzarri, p. 496.

L'amour de Dieu est assez puissant pour les maintenir dans le devoir.

3° *Correspondance.* — Les moniales « peuvent librement adresser des lettres, exemptes de tout contrôle : au Saint-Siège (au sens du c. 7, par exemple, à la S. Cong. des Religieux) et à son Légat dans le pays (donc au Nonce), au Cardinal Protecteur, à leurs propres Supérieures majeures, à la Supérieure de leur maison tandis qu'elle en est absente, à l'Ordinaire du lieu si elles lui sont soumises (cas habituel), enfin, s'il s'agit de moniales placées sous la juridiction des réguliers, aux Supérieurs majeurs de l'Ordre ; et de toutes ces personnes elles peuvent recevoir des lettres que personne n'a le droit d'ouvrir » (c. 611).

V. Privilèges.

« Les privilèges dont jouit un Ordre régulier appartiennent également aux moniales du même Ordre, dans la mesure où elles en sont capables » (c. 613, § 2).

Comme nous l'avons expliqué au début, l'exemption des moniales, à cause des nombreuses exceptions prévues par le Code, est toujours moins complète que celle des Réguliers ; elle est nulle chez celles qui ne sont pas soumises à des Supérieurs réguliers ; cependant leur dépendance à l'égard des Ordinaires est moindre que celle des Congrégations diocésaines.

Les moniales appartenant à un Ordre *mendiant* de nom et de fait (p. ex., au second Ordre de saint François d'Assise) « peuvent recueillir les aumônes dans le diocèse où est établie leur maison religieuse, moyennant la permission de leurs Supérieures seulement ; pour les recueillir hors de ce diocèse, il leur faut en outre la permission écrite de l'Ordinaire du lieu où elles se proposent de quêter » (c. 621, § 1) (1).

(1) Cf. *A. A. S.*, 1919, p. 478. — *N. R. Th.*, 1920, p. 171.

VI. Passage à une autre religion.

« Aucun religieux ne peut, sans l'autorisation du Saint-Siège, passer à une autre Religion, même plus stricte, ni d'un monastère indépendant à un autre » (c. 632). Même dans une Congrégation monastique, les monastères restent suffisamment indépendants pour que le passage de l'un à l'autre requière cette autorisation.

Il en irait autrement si plusieurs monastères étaient soumis à un vrai gouvernement central, à une Supérieure Générale revêtue d'une réelle autorité. Les constitutions prévoient alors, au moins pour certains cas, l'envoi des sujets d'un monastère à un autre.

Une moniale « qui passe à un autre monastère du même Ordre ne fait pas de noviciat et n'émet pas de nouvelle profession » (c. 633, § 3). Dès le jour du passage, tous les droits et obligations qu'elle avait dans le monastère précédent cessent pour faire place aux droits et obligations du nouveau monastère. Le monastère quitté garde les biens déjà acquis en raison de la moniale (c. 635), mais la dot est due aussitôt au nouveau monastère (c. 551, § 2).

VII. La sortie de religion.

Seul le Siège Apostolique (à moins que l'Évêque n'ait reçu des facultés toutes spéciales) peut accorder aux moniales l'indult d'*exclaustration* (pour demeurer quelque temps, p. ex., une année ou deux, hors du cloître) ou celui de *sécularisation* (c. 638). Ce dernier indult comporte maintenant la dispense définitive de toutes les obligations religieuses, sans excepter le vœu de chasteté (c. 640, § 1, 2°) (1). Quoique toute moniale puisse écrire directement à Rome, il

(1) En 1835, Grégoire XVI permit aux Évêques de France de dispenser les moniales de leurs vœux, sauf du vœu de chasteté perpétuelle. Le même pouvoir fut refusé aux Évêques de Belgique en 1867. Après avoir cité ces décisions (*Commentarium pro religiosis*, 1923, pp. 325 et 326), le

sera très normal et opportun que les demandes d'indults de ce genre soient transmises au Saint-Siège par l'Ordinaire diocésain et, s'il le juge à propos, appuyées par lui. Si l'on avait de sérieuses raisons de ne pas suivre cette filière, il serait à propos de les indiquer à la S. Congrégation des Religieux, avec preuves à l'appui. Sinon, la S. Congrégation demandera à l'Évêque des informations et son avis, et il en résultera une perte de temps et d'inutiles complications. Il en serait de même pour toute supplique un peu importante adressée au Saint-Siège. Les moniales dépendant de Supérieurs réguliers pourront recourir à l'entremise de ces supérieurs.

Quand l'indult de sécularisation est obtenu, l'intéressée peut encore le refuser et rester au couvent. Si sa présence y est, pour de graves raisons, indésirable, les supérieurs doivent exposer le cas à la S. Cong. des Religieux (1).

On appelle « *apostate* de la religion », la professe de vœux perpétuels « qui sort illégitimement de la maison religieuse avec l'intention de ne pas rentrer, ou encore qui, sortie légitimement, ne rentre pas, dans l'intention de se soustraire à l'obéissance religieuse » (c. 644, § 1). Avant le Code, le délit d'apostasie ne se vérifiait qu'après les vœux

R. P. Maroto se demande (p. 329) si les Évêques de France ont conservé cette faculté, et opine pour la négative. Il s'agirait, non d'un indult (c. 4), mais d'une loi particulière abrogée en vertu du c. 6, 1°. C'est très possible, c'est loin d'être certain. Est-il toujours si facile de distinguer indult, privilège, loi particulière ? Admettons même que nous ayons, dans l'espèce, une loi particulière ; on ne voit pas qu'elle soit directement opposée à une prescription du Code ; elle serait plutôt *praeter* que *contra Codicem*. Les autres arguments de l'auteur montrent que le pape aurait aujourd'hui d'assez bonnes raisons de supprimer cette concession, non qu'elle se trouve déjà abrogée. Les mots de Grégoire XVI « dans l'état actuel des choses, *rebus sic stantibus* », signifient vraisemblablement d'après le contexte : aussi longtemps que durera pour ces moniales le régime des vœux simples, pas au-delà.

(1) *A. A. S.*, 1922, p. 501. — Texte et commentaire dans *N. R. Th.*, 1923, p. 35.

solennels; actuellement, tous les vœux perpétuels sont mis à cet égard sur le même pied. Il en est de même au sujet de « la fuite » (v. plus bas).

« L'intention perverse, dont il est question au § 1, est présumée de droit, si la religieuse laisse passer un mois sans revenir ou sans manifester à la Supérieure l'intention de rentrer. »

On appelle *fugitive* celle qui quitte (1) la maison religieuse sans la permission des Supérieurs, avec l'intention de revenir à la Religion » (c. 644, §§ 2 et 3).

La moniale apostate, entre autres peines énumérées au c. 2385, encourt par le fait même l'excommunication réservée à l'Ordinaire du lieu, ou réservée au Supérieur régulier majeur dont dépendrait le monastère. La fugitive encourt la privation de tout office; quand elle sera revenue, elle doit être punie par sa Supérieure suivant les constitutions ou, dans le silence des constitutions, d'après la gravité de sa faute (c. 2386).

VIII. Renvoi des moniales.

Le renvoi d'une moniale, au cours de sa période de vœux temporaires, « doit être prononcé par l'Ordinaire du lieu, et lorsque le monastère est soumis aux Réguliers, par le Supérieur régulier, après que la Supérieure du monastère avec son Conseil aura dressé un rapport écrit attestant les motifs du renvoi » (c. 647, § 1). Lorsque le monastère est soumis aux Réguliers, suffit-il que le renvoi soit prononcé par le Supérieur régulier, ou faut-il qu'il soit prononcé aussi par l'Ordinaire du lieu? Le texte latin, avec le verbe *potest* au singulier, autorise grammaticalement la première solution. Mais la seconde se prévaut du décret *Cum singulae,* du 16 mai 1911, exigeant que les causes du renvoi des moniales (de vœux perpétuels, il est vrai) fussent approuvées aussi par le Supé-

(1) La *fuite* suppose toujours une absence prolongée au moins pendant deux ou trois jours.

rieur régulier, et encore de la tendance du Code à placer ces moniales sous le gouvernement simultané du Supérieur régulier et de l'Ordinaire du lieu (ainsi c. 525, confesseurs ; c. 535, comptes à rendre ; c. 549, placement de la dot). La question reste controversée (1).

La moniale renvoyée au cours de ses vœux temporaires a dix jours utiles pour porter appel contre le décret de renvoi. Elle peut s'adresser à la S. Cong. des Religieux directement ou par l'intermédiaire de la personne qui lui a communiqué le décret. La preuve de l'appel se fait par un document authentique ou par le témoignage de deux personnes dignes de foi (2).

S'il s'agit de renvoyer une moniale après les vœux perpétuels, « l'Ordinaire du lieu transmettra tous les actes et documents à la Sacrée Congrégation avec son avis et celui du Supérieur régulier, si le monastère est soumis aux Réguliers » (c. 652, § 2). Puisque les moniales, même à vœux simples, ne sont soumises à la juridiction des Ordinaires des lieux qu'en « ce que les canons attribuent à ces Ordinaires par rapport aux moniales (3) » et que nul canon n'attribue aux Ordinaires le pouvoir de renvoyer eux-mêmes les moniales à vœux perpétuels, les Ordinaires ne peuvent porter eux-mêmes le décret de renvoi.

C'est à la S. Cong. des Religieux de prendre la décision (c. 652, § 3). Cette conclusion n'est aucunement infirmée par une réponse de 1919, d'après laquelle les religieux qui avaient émis des vœux simples, avant la promulgation du Code, dans des Religions à vœux solennels, doivent être traités, quant au renvoi et à ses effets, selon le droit antérieur au Code (4). Dans notre cas, le droit antérieur au Code, celui du décret *Cum singulae* (5), n. 21, coïncide pratiquement

(1) Nous avons résumé l'argumentation de l'*Epitome iuris canonici*, I, n. 653. — (2) *A. A. S.*, 1923, p. 457. — (3) *A. A. S.*, 1923, p. 358. — *N. R. Th.*, 1923, p. 433. — (4) *A. A. S.*, 1919, p. 476. — *N. R. Th.*, 1920, p. 167. — (5) *A. A. S.*, 1911, pp. 235-238.

avec celui du Code. Il y a une nuance entre les deux législations, mais peu sensible, puisque, dans l'une comme dans l'autre, le renvoi n'est consommé que par la S. Congrégation. S'il s'agit d'une moniale ayant émis ses vœux simples, mais perpétuels, avant le Code, l'Ordinaire avec, s'il y a lieu, le Supérieur régulier, portera un décret de renvoi mais ne pourra le faire exécuter qu'après confirmation par la S. Congrégation.

Si la moniale a émis après le Code ses vœux perpétuels, simples ou solennels, l'Ordinaire avec, le cas échéant, le Supérieur régulier, ne peut plus transmettre à Rome un décret de renvoi mais seulement son avis (toujours avec tous les actes et documents). En aucun cas, la moniale à vœux perpétuels (sauf indult, etc.) ne peut être renvoyée, comme une religieuse de droit diocésain, par l'Ordinaire sans aucune intervention du Saint-Siège (c. 655, § 1)

(*à suivre*) E. JOMBART, S. I.

Notes de Littérature ecclésiastique

UN BEL OUVRAGE MARIAL (1)

Le professeur de théologie que ses fonctions amènent à enseigner le « De Verbo Incarnato » constate vite que la « Mariologie » n'est souvent qu'un appendice, aussi mesquin de forme que sommaire de fond, de la « Christologie ». Par

(1) Emilio CAMPANA, dot. in fil. e Theol., prof. di Teologia dogmatica nel semmenario e canonico teologo della cathedrale di Lugano. *Maria nel dogma cattolico*, 2e ed. riveduta ed accresciuta. Torino, Marietti, 1923, in-8°, XVII-921 pp. Prix : 24 lires. La première édition avait été accueillie de la manière la plus flatteuse pour l'auteur, lequel, en outre, avait eu la bonne fortune de trouver en France un traducteur intrépide dans la personne du R. P. VIEL, O. P. cf. *N. R. Th.*, t. XLV (1913), p. 193 et t. XLVI (1914) p. 63.

ailleurs les Théologies Mariales autonomes qui se proposent d'étudier « ex professo » les données de la foi concernant Marie sont relativement rares, j'entends les bonnes. Christophe de Vega, Novati, Trombelli, le Micchovensis, Marucci rendent toujours et rendront longtemps encore de précieux services. Nous signalons d'autant plus volontiers à nos lecteurs l'important ouvrage de M. le Chanoine Emile Campana, Professeur de théologie au séminaire de Lugano : *Maria nel Dogma Cattolico.*

De l'auteur nous ne dirons qu'une chose : c'est que ses grandes qualités s'imposent de suite à l'attention de son lecteur : savoir solide et au point, piété aussi sincère que prudente, lucidité peu commune dans l'exposé des questions controversées, dons remarquables de vulgarisateur, dans le bon sens du mot, celui qui ne sous-entend pas le sacrifice du fond à l'agrément de la forme. M. Campana est éloquent, presque à l'excès, assez en tout cas pour que, dans une œuvre de science, il faille lui souhaiter de ne pas le devenir davantage...

Quant à l'ouvrage lui-même, il ordonne de la manière la plus logique une matière d'une merveilleuse richesse : mission de Marie, prérogatives de tout genre qui en dérivent pour elle, faits et mystères de sa vie telle qu'elle nous est connue par l'Évangile ; ce sont les trois maîtresses parties du travail. A notre regret, nous ne pouvons songer ici à faire l'analyse d'un ouvrage aussi riche qu'il est étendu. Bornons-nous à signaler quelques points de vue dont l'intérêt peut sembler relativement nouveau : d'abord, la beauté corporelle de la Vierge. A vrai dire, c'est un terrain assez peu sûr, les traditions étant incertaines ou nulles. Saint Augustin a même écrit : *Neque novimus faciem Virginis ex qua ille a viro intacta neque in ipso partu corrupta mirabiliter natus est...* (*De Trinitate*, L. VIII, C. V. M. P. L. t. 42, col. 952). Si l'image qui passe pour avoir été peinte par saint Luc

pouvait passer aussi pour un portrait ressemblant, la question serait tranchée : la Vierge était remarquablement belle. En idéalisant, chacune à sa manière, le corps où notre chair épousa le Verbe de Dieu, la tradition de l'art chrétien et la liturgie s'uniraient dans l'expression de la vérité historique. Mais la peinture conservée à Sainte-Marie-Majeure est un produit de l'art Byzantin et les origines de cet art ne remontent pas au delà du Ve siècle. La difficulté n'arrête pas le théologien qu'est M. Campana. Comment, raisonne-t-il, la Mère du « *plus beau des enfants des hommes* » n'eût-elle pas été belle? Et il rappelle le dicton : *Filii matrizant.* Le visage des fils reproduit de préférence celui de la Mère, et la raison, ici, aura d'autant plus de poids que la ressemblance avec le père est exclue. Armé de cette « philosophie naturelle » et de l'autorité d'Aristote, saint Antonin a prouvé la beauté de Notre-Dame moyennant un grave syllogisme : *Ergo* Deipara Virgo est *pulcherrima.* Serry, O. P., dans ses « *Exercitationes Criticae* », mises à l'Index du reste, a eu tort de s'écarter sur ce point du sentiment commun de la catholicité. Qu'importe que les preuves historiques nous fassent défaut à la rigueur! Nous ne sommes pas dépourvus, heureusement, de preuves *physiques* et *théologiques. Flos flori similis, matrem exacte referens,* a dit saint Jean Damascène de Notre Seigneur, et l'avis commun des Pères, quelques-uns exceptés qui arguent d'un texte mal interprété d'Isaïe, est que le Christ était beau. Seul, le critique Gallican cité plus haut soutiendra obstinément en parlant de celui que le psaume 44e appelle « speciosus forma prae filiis hominum » : « *fuisse illum specie non excellenter liberali, vultuque non insigniter venusto, egregio et eleganti, qualem et vulgus existimat et de more pictores effingunt* » (o. c. Exercitatio XLVII. Venise 1719, p. 317). De la beauté du fils à la beauté de la mère l'inférence paraîtra bonne. Et puis, que ne peut la sainteté de l'âme pour embellir le corps qu'elle habite? Celle

de Marie avait la pureté des anges ; elle lui faisait sans doute le visage angélique. Après Richard de Saint-Victor, c'est le grand Bossuet qui vient déposer à son tour en faveur des charmes corporels de Marie. Si dans sa formation, le premier homme fut l'objet des soins singuliers de son auteur, c'est qu'il était en réalité le type du Christ. En pétrissant notre limon, Dieu pensait à son Christ : *Christus cogitabatur homo futurus*, comme dit magnifiquement Tertullien. Pareillement, en formant Marie, Dieu ne pouvait avoir en vue que Jésus. La Vierge est en réalité une anticipation du plus grand des dons faits par Dieu à l'homme : le Verbe Incarné. Elle est un essai de Jésus, c'est « un Jésus commencé ». L'idée est belle et voisine de celle de l'Église : Dieu préparait à son fils une demeure digne de lui dans le corps et l'âme de la glorieuse Vierge... (oraison après le *Salve Regina*). Dans cette beauté du reste, rien de mou, rien de sensuel ; rayonnement physique de la chasteté parfaite, elle prévenait ou apaisait en autrui le mouvement de la chair : « *Quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit* » S. THOM. *In Sent.* III, D. 3. q. 1. a. 2. sol. 1ª ad 4m). « Ni molle, ni alimentant chez ses admirateurs une flamme honteuse (vergognose fiamme), cette beauté, conclut M. Campana, était cependant du type féminin et, de plus, du type juif. Il serait déraisonnable de soutenir que la Vierge n'ait point reproduit dans ses traits ceux de ses ascendants. Elle était belle de cette beauté qui avait rayonné déjà sur le visage d'autres juives : Sara, Rebecca, Abigaïl, Esther, Judith, à la différence près qu'en Marie ce type de beauté atteignait un degré exceptionnel de perfection. » Ou nous nous trompons, ou voilà un commentaire, aussi agréable que savant, du « Tota pulchra es » dont l'Église aime à saluer Marie.

On pense bien que dans un ouvrage aussi considérable, consacré exclusivement à l'étude des excellences et des

gloires de Marie, l'auteur aura mis un soin jaloux à n'en omettre aucune. Aussi touche-t-il en passant à toutes les questions que soulèvent naturellement les trop sobres renseignements de nos Évangiles. C'est ainsi que le titre de « Vierge des Vierges », consacré par le langage ecclésiastique, nous vaut un heureux essai de conciliation entre le vœu de virginité fait par Marie et son vrai mariage avec saint Joseph.

La Vierge, explique M. Campana, avait reçu de Dieu une double assurance, la première que son union avec Joseph était conforme à sa divine volonté, la seconde que sa virginité n'en recevrait nul dommage. C'est en substance, l'opinion de saint Thomas : par une disposition providentielle, la volonté de virginité de Marie trouva chez saint Joseph une volonté semblable. Au point de vue de l'intérêt, ces pages ne le cèdent qu'à celles où le théologien examine la croyance à l'*Assomption corporelle* de Notre-Dame. Ni prouvé, ni controuvé *historiquement*, ce *fait dogmatique*, objet jusqu'ici de *foi ecclésiastique*, est, selon le Professeur de Lugano, *implicitement* contenu dans le dépôt révélé. Cela ressort, à son avis, « d'un *consensus fidelium* inaltéré et treize fois séculaire » dont l'infaillibilité est garantie par les promesses du Christ à son Église. Après une étude détaillée des rapports multiples reliant le *fait* à l'ensemble du *dogme* marial et une excellente esquisse de l'histoire de la croyance, M. Campana finit par conclure d'une manière très ferme à la *définibilité*.

Maint Belge, croyons-nous, apprendra hélas! dans le travail d'un écrivain italien un épisode notable de l'histoire religieuse de son pays. Vers la fin du XVIII^e^ siècle, P. J. Marant, par la grâce de la Maison d'Autriche Professeur Royal d'histoire ecclésiastique à l'Université de Louvain, renouvelait dans ses leçons une erreur déjà condamnée par la Sorbonne dans le Dominicain Jean Morcelle; il attaquait l'avis déclaré de Baronius en faveur de la pieuse croyance à l'Assomption corporelle de la Vierge. Ses attaques et ses

insinuations répétées firent scandale. Accusé d'importer chez nous les méthodes de Luther et de Calvin, Marant se fâcha ; il défia ses accusateurs de le réfuter par écrit et, par une fâcheuse inspiration, s'avisa de publier des « *Vindiciae assertorum in praelectionibus suis* » (1). Mal lui en prit. G. J. Van den Baviere (2), curé de Terdeghem, Jean-Albert Salmon (3), curé de Mooreghem, le P. Ignace Van den Driesch, S. J., (4) ancien Professeur d'Écriture Sainte au Séminaire de Gand, de nombreux anonymes (5) vengèrent savamment et éloquemment, les uns en latin, les autres en flamand, la croyance traditionnelle de l'Église. Un curé du pays de Liége, dans une lettre satirique, datée du lendemain du 15 août 1786, prouva à l'*Eximius Dominus Magister Noster* que sa « *Discussio historica* » n'était qu'un plagiat honteux d'une dissertation du Gallican français Launoi. Pour finir, il adressait au Professeur Joséphiste cette remontrance,

(1) P. J. Marant, in univ. Lov. S. T. D. R. et hist. eccles. prof. regii, *Discussio historica. An de fide sit aut saltem ita certum et de ecclesiae mente, B. V. matrem corpore in Caelum adsumptam esse, ut haereticum sit, aut saltem temerarium de eo coram hist. eccles. studiosis modeste inquirere?* seu : Vindiciae, etc. Lovanii, Typis Academicis. MDCCLXXXVI. — (2) *Reflexiones in librum cui titulus : P. J. Marant...* seu Vindiciae assertorum .. Auctore G. J. Van den Baviere, S. T. L., Past. in Terdeghem, Dioec. Iprensis. Brugis, Apud Jos. De Busscher, s. d. — (3) Io. Alb. Salmon, In Univ. Lov. S. Theol. Bacc. Form., Pastoris in Mooreghem, *Apologeticum Tentamen pro communi Ecclesiae persuasione qua pie creditur B. V. Dei Genitricis Mariae Immaculatum corpus in caelo existere* : sive synopsis eorum quae eiusdem Assumptioni obiectavit P. J. Marant in Univ. Lov. S. T. D. R. et hist. eccles. prof. reg., Gandae. Typis P. F. Cocquyt. MDCCLXXXVII. — (4) *Discussio discussionis historicae J. Marant...* de assumptione B. V. Mariae per Ign. Van den Driesch, s. i., quondam in Seminario Episcopali Gandensi Sacrarum Scripturarum nec non Sacrae Theologiae Professorem. Gandavi, Typis Ludovici Lemaire, in Diribitorio (sic). s. d. — (5) *Triumphus Mariae semper Virginis Immaculatae*, Aeterni Patris Filiae, Unigeniti Filii Dei Matris, Paracliti Spiritus Sancti Sponsae, inter mulieres Benedictae, gratia immensa plenae, ideo corpore et anima in caelum assumptae. Auctore Mariophilo. Gandavi, MDCCLXXXVIII.

savoureuse de bon sens : « *Profecto multo meliùs fecisses, Eximie D., si discussionem tuam retinuisses domi* ». On devinera le tumulte provoqué chez nous par la critique chagrine et maussade de Marant, quand on saura que notre Catéchisme Malinois disait dans sa leçon XIX[e] :

D. Où est maintenant la sainte Vierge?

R. Elle est en corps et en âme au ciel au-dessus de toutes les créatures.

La croyance à l'Assomption corporelle était populaire dans tous les Pays-Bas. Cet incident « *belge* » de l'histoire de la pieuse croyance est entièrement passé sous silence par l'auteur de l'article : *Assomption* dans le « Dictionnaire *de Théologie Catholique* » ; les six lignes que lui consacre le chapitre « Credenza e definibilita dell' Assunzione » prouvent qu'il n'a pas échappé totalement à l'érudition vigilante de l'auteur de « Maria nel Dogma Cattolico » (1).

Autant du reste qu'à la science, ce livre s'adresse à la piété du lecteur. La dernière partie surtout, moins abstraite que les précédentes, emprunte quelque chose de la vie touffue et abondante de l'histoire. A la lumière sereine ou terrible de ses peines ou de ses douleurs, la plus sainte des créatures y paraît toujours séduisante dans le décor changeant de ses mystères : Marie durant l'enfance, la vie publique, la passion de Jésus; Marie après la mort de Jésus, dans la situation morale que nos ancêtres ont si bien appelée : la solitude de Notre-Dame. Il y a là, on le devine sans doute, des gisements théologiques très riches à exploiter pour des catéchismes ou des points d'oraison en même temps qu'un aliment très substantiel pour une prédication mariale. Au fil des scènes qui vont se déroulant, plus d'une question vient ranimer la

(1) Mgr CAMPANA écrit : *Maraut* au lieu de *Marant* et, faute d'orthographe plus malencontreuse : *Solomon* au lieu de *Salmon*.

curiosité de notre piété : Marie vécut-elle effectivement au Temple? Reçut-elle l'Ange de l'Incarnation avant ou après son mariage avec Joseph? Celui-ci l'accompagna-t-il lors de sa visite à sainte Elisabeth? Quel est le vrai sens du texte célèbre : *Femme, qu'y a-t-il entre moi et vous?* (S. Jean II, 4). Tour à tour, les explications qu'en ont données Fonck, Lepin, Bartmann, Bougaud, Bucceroni, Bourlier, Schaefer sont discutées et écartées. L'auteur s'arrête à celle d'un *refus conditionnel* qui, dans la pensée de Jésus, doit *éprouver la foi* de sa Mère.

Mais arrêtons ici ces trop sommaires indications. Trop longues pour la patience de mon lecteur, c'est à peine cependant si elles pourront suffire à lui donner une idée du contenu si riche de « Maria nel Dogma Cattolico ». Peu de livres nous ont paru aussi représentatifs que celui-ci de l'alliance désirable, — si expressément recommandée par Sa Sainteté Pie XI dans la récente encyclique *Studiorum Ducem*, — entre la piété et la science sacrée, nous dirions volontiers entre la « *Theologia cordis* » et la « *Theologia mentis* ». La base de la solide piété, c'est le dogme. Celui-là seul « édifie », dans le vrai sens du mot, qui construit sur lui. Mettons donc le dogme à la portée des fidèles; vulgarisons la théologie, s'il se peut, sans rien sacrifier, ni de la rigueur des formules de foi, ni de la cohérence et de l'enchaînement harmonieux des vérités révélées. Que la piété oriente la science dans ses recherches et, qu'en retour, celle-ci prévienne celle-là contre tout égarement. La Théologie mariale de M. Campana s'inspire de ces excellents principes : elle est onctueuse et éclairée, elle est informée à souhait, au courant des controverses récentes, conservatrice sans bouder le progrès. Elle est un peu longue, un peu verbeuse, tranchons le mot, trop oratoire dans ses développements mais ce défaut nous paraît la rançon d'une des qualités maîtresses de l'ouvrage : l'intérêt et la facilité extrêmes avec lesquels il se

fait lire. Ajoutons que M. Campana ose être un savant, et qu'il sait revendiquer, sans peur au besoin, les droits supérieurs de la vérité contre des essais d'apologie que l'historien jugera toujours plus intéressés qu'intéressants. M. Campana, selon nous, exprime tout simplement la vérité historique et rien que cette vérité lorsqu'il écrit : *Bisogna ritenere che* ANCHE *S. Tommaso e tra gli oppositori dell' immacolata concezione* ». En niant le privilège et en suivant ce qu'il estimait la « sentenza più probabile », l'Ange de l'École s'est rangé, avec saint Bernard, ce grand ami de la Vierge, avec saint Bonaventure, avec bien d'autres encore, au parti opposé à celui de la vérité religieuse, si glorieusement défendue par Jean Duns Scot et par ses disciples franciscains. L'article IIe de la Question XXVIIe de la IIIe Partie de la « Somme Théologique » renferme, à côté d'une erreur théologique, une leçon de modestie dont peuvent faire leur profit aussi bien les maîtres que les simples disciples en théologie.

François JANSEN, S. I.

Consultation

Quelle est la *connaissance de l'Eucharistie* requise par le Canon 854, § 1, pour qu'il ne soit pas défendu de donner la S. Communion à un enfant ?

R. Le Code lui-même précise, dans les deux paragraphes suivants du même canon, la science minimum requise pour communier, suivant que l'enfant est (§ 2) ou n'est pas (§ 3) en danger de mort. Cette distinction est complète : on ne peut donc supposer qu'il s'agit dans le premier paragraphe d'une connaissance moindre.

En danger de mort, l'enfant doit pouvoir discerner le Corps du Christ de la nourriture commune, c'est-à-dire connaître que ce qu'il reçoit, n'est pas une nourriture vulgaire, mais Jésus même (S. Off. 10 avril 1861). Dès lors, ayant été

instruit que le Christ est Dieu, il saura, sans trop de difficulté, adorer respectueusement la Sainte Hostie : seconde condition requise. Rien ne suggère ou ne légitime d'entendre le mot *adorare* dans un sens impropre; il s'agit donc du culte de latrie, mais tel qu'on peut le demander à un enfant : il suffit qu'il puisse produire un acte de respectueuse adoration sachant que « cela est le bon Dieu ». Un acte de foi stricte ne semble pas exigé, quand l'enfant n'a pas encore le plein usage de la raison.

En dehors du danger de mort, les connaissances requises comprennent en outre les mystères de nécessité de moyen, à croire de foi stricte. De même la « dévotion suivant son âge » dit plus que la simple faculté d'adoration respectueuse, suffisante en péril de mort. En comparant le texte du *Quam singulari* sur la Première Communion avec celui du canon 854, § 3, le R. P. Vermeersch observe : « Codex, ut est humana natura in nimietates proclivis, excessus contrarios compescere vel impedire debuit eorum qui, appositis decreto condicionibus minime attendentes, pueros promiscue ad S. Mensam quasi compellunt. Quare, huic indiscreto zelo occurrere volens, necessitatem plenioris cognitionis et accuratioris praeparationis in sano puero, magis in recto ponit et vindicat » (Epit. Iur. can. II, n. 118; Theol. mor. III, n. 391). J. S.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Les Supérieurs de maisons dépendantes ou filiales (Rép. de la S. C. des Religieux, 1 février 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 25).

DUBIUM DE SUPERIORIBUS DOMORUM FILIALIUM. — Cum in aliquibus Ordinibus aut Congregationibus Religiosis extent

Domus *stricte filiales*, quae videlicet non constituunt propriam Communitatem nec bona propria possident, sed sunt quasi membra Domus maioris, a qua omnimode dependent et reguntur a Superiore delegato *ad nutum* Superioris, qui totam gubernat Communitatem et residet in Domo maiore, propositum fuit dubium : « An Superiores Domorum *stricte filialium*, de quibus « agitur, qui sunt simplices delegati *ad nutum* Superioris « Domus matricis, veniant sub nomine Superioris localis ad « sensum Codicis iuris canonici ».

Sacra Congregatio de Religiosis, exquisito voto plurium Revmorum Consultorum, rem definiendam Emis Patribus proposuit, qui, in plenario Coetu habito ad Vaticanum die 30 novembris 1923, re mature perpensa, respondendum censuerunt : *Negative ; et ad mentem.*

Mens autem est ut in revisione Constitutionum singulorum Ordinum aut Congregationum ad Codicem conformatarum, apposite provideatur per applicationem eorum canonum qui circa relationes inter subditos et praepositos pressius versantur, prout in singulis casibus opportunum iudicabitur.

Facta autem... etc.

Deux points sont à noter dans le doute proposé à la S. Congr. des Religieux, pour ne pas étendre outre mesure l'application de la réponse. Il s'agit de religieux qui exercent une autorité purement *déléguée* et toujours *révocable* (ad nutum) au gré du Supérieur de la maison-mère ; ils exercent ce pouvoir dans une maison strictement dépendante (*stricte filialis*).

La dépendance totale d'une maison filiale se manifeste par les caractères suivants : elle ne constitue pas une Communauté distincte et n'a donc pas été érigée canoniquement comme telle ; elle ne possède pas ses biens propres, mais relève, pour son entretien, de la caisse d'une autre Communauté, qui prend à son compte les profits et pertes du dépendant ; les religieux restent membres de la Communauté principale, au Supérieur de laquelle ils continuent d'être pleinement soumis, bien que l'autorité soit exercée, au moins en partie, par un religieux désigné comme

délégué ou représentant du Supérieur de la Communauté principale.

On rencontre ce régime surtout aux débuts des nouvelles fondations, tant que la nouvelle Communauté ne compte pas un nombre suffisant de religieux et surtout ne possède pas de ressources suffisantes.

Une des conséquences principales est la liberté de laisser le Supérieur délégué en charge pendant plus de six ans (cf. c. 505). Mais on remarquera « la pensée » des Eminentissimes Pères. Les Constitutions doivent définir exactement la situation juridique des ces maisons et se conformer autant que possible aux prescriptions du Code sur les rapports entre inférieurs et Supérieurs. En effet, la charge de ce Supérieur délégué peut se rapprocher très fort des fonctions d'un véritable Supérieur local. Dès lors, il convient de la régler, dans les Constitutions, d'après les canons qui régissent les Supérieurs locaux. Durée des fonctions, exercice du pouvoir au for de la conscience, manifestation de la conscience, recours aux Supérieurs majeurs, etc., autant d'applications à prévoir soigneusement.

La formule du doute proposé à la S. Congrégation suppose que le Supérieur délégué est désigné par le Supérieur de la Communauté principale. La réponse ne s'applique pas strictement quand il est désigné par un Supérieur majeur, qui ne gouverne pas la maison-mère. Or ce cas peut se rencontrer fréquemment.

Dans beaucoup de missions, un district comprend une Communauté principale avec un Supérieur, et des groupements de religieux, dont un porte le titre de ministre, vice-prieur, etc., voire de Supérieur. Chaque groupe est rattaché à la Communauté principale et soumis à l'autorité ordinaire de son Supérieur. Le même cas se présente dans des Congrégations, dont la plupart des membres sont dispersés par très petits groupes dans des bourgs et des villages pour y diriger une école, un dispensaire, etc. — Dans les deux cas, les Supérieurs des maisons filiales sont désignés par le Supérieur provincial ou général. Le P. Vermeersch dit déja dans l'*Epitome*, I (1re éd.),

n. 481, que le Supérieur de la maison dépendante n'étant pas Supérieur au sens strict, ne doit pas être remplacé tous les six ans. La réponse de la S. Congrégation s'appliquera certainement ici par analogie et confirme l'interprétation du professeur de la Grégorienne. J. Creusen, s. i.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION

1. **Paroisses nationales** (Rép. 20 mai 1923. *A. A. S.*, xvi (1924), 118).

Utrum in regionibus mixtae linguae, quae politice unicum Statum efformant, sed diversis utuntur linguis, ut aiunt, officialibus, requiratur, vi canonis 216, § 4, indultum apostolicum ad erigendam paroeciam exclusive destinatam fidelibus determinati sermonis seu linguae, etiamsi haec determinata lingua sit una ex linguis officialibus eiusdem nationis, et paroecia erigenda suam distinctam habeat partem territorialem in dioecesi.

Resp. : *Affirmative* (1).

Le texte du Code « sermonis seu nationis », pris à la lettre, pouvait faire croire que seul le principe des nationalités était exclu dans la constitution de nouvelles paroisses. Par l'interprétation donnée, nous voyons que *seu* signifie ici *aut*. Dans une paroisse constituée exclusivement pour les fidèles qui parlent une des deux ou trois langues nationales, les fidèles d'une autre langue ne seraient pas les sujets du curé, malgré le domicile acquis sur son territoire. Ou bien encore, dans une ville nettement séparée en deux parties parce que la population parle une langue dans un quartier, une autre dans l'autre quartier ou faubourg, le curé aurait comme paroissiens tous les habitants de son quartier et ceux qui, dans l'autre quartier, parlent la même

(1) « Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium, nec paroeciae mere familiares aut personales ; ad constitutas autem quod attinet, nihil innovandum, inconsulta Apostolica sede » (c. 216).

langue. Mais qui décidera que la langue maternelle de tel fidèle est de droit (car le fait importe assez peu et est souvent tout aussi imprécis) telle des langues nationales? On imagine sans peine les complications, les rivalités et les dissensions auxquelles peut prêter cette organisation. Il est à prévoir que le S. Siège ne l'admettra pas en dehors des endroits où l'homogénéité de la population ne soulève pas de doute et qu'on pourvoira par des règles précises aux droits et devoirs des curés vis-à-vis des quelques paroissiens d'une autre langue, établis dans son territoire ou à proximité.

2. **Excuse de la présence au chœur** (c. 420) (ibid.).

Utrum praescriptum can. 420 comprehendat quoque cappellanos seu clericos secretos personae Romani Pontificis actu inservientes.

Resp. : *Affirmative* quoad praescriptum can. 420, § 1. n. 6; *negative* quoad prescriptum eiusdem canonis § 2.

Les *chapelains secrets* du S. Pontife sont des prélats attachés d'une manière spéciale à sa personne et qui l'assistent entre autres dans les fonctions célébrées à sa chapelle privée. Ils remplissent aussi l'office de *caudataire* et de *crucifère*. L'un d'eux célèbre la messe d'action de grâces après celle du S. Pontife. — Les *clercs secrets*, au nombre de deux, sont attachés au service de la chapelle privée du S. Pontife. Tous ont le titre de Monseigneur (1). Avant d'entrer en charge, ils pouvaient être membres d'un chapitre cathédral ou collégial, mais leurs fonctions ne leur permettent plus de prendre part à tous les offices du chœur. En vertu du c. 420, § 1, n. 6, ils gardent le droit de toucher les revenus de leur bénéfice et, bien qu'absents, de recevoir les distributions ordinaires (*distributiones quotidianae*). Mais le paragraphe 2 du même canon ne les autorise point à recevoir les distributions spéciales dites *inter praesentes* (2). Le doute peut provenir soit de certains privilèges

(1) Cf. BATTANDIER, *Annuaire pontifical*, 1899, pp. 359-362; 1924, p. 746. — (2) Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome i. c.*, I (2e ed.) n. 472. — DE MEESTER, *Compendium*, II, n. 751.

assurés aux chanoines de l'une ou l'autre basilique romaine, soit du privilège accordé aux chanoines qui assistent l'évêque diocésain dans les fonctions célébrées ailleurs qu'à l'église cathédrale (c. 420 § 2).

3. **Messe conventuelle chez les religieuses astreintes au chœur** (ibid).

Utrum, vi canonis 610, § 2, quo praescribitur : « Missa « quoque Officio diei respondens secundum Rubricas quotidie « celebrari debet in religionibus virorum, et etiam, quoad fieri « possit, in religionibus mulierum », Missa Officio diei respondens debeat celebrari tantum in religionibus regularium et monialium vota sollemnia habentium; an etiam in domibus religiosarum vota simplicia habentium, quibus ex Constitutionibus a Sancta Sede approbatis est obligatio chori.

Resp. : *Negative* ad 1am partem; *affirmative* ad 2am.

Cette réponse ne manque pas d'intérêt par l'étendue de l'obligation imposée. *Toutes* les religieuses astreintes à l'*office du chœur* par leurs constitutions, approuvées *à Rome*, doivent, autant que faire se peut (quoad fieri possit) faire célébrer une messe répondant à l'office du jour, *selon les rubriques*. Il s'agit de la messe conventuelle unique, déterminée par les *Additiones et variationes* in Rubricis missalis, I, 4.

Cette obligation existe donc dans tous les monastères de moniales, même à vœux simples, à moins que les Constitutions ne leur prescrivent que la psalmodie ou la récitation de l'office de la Ste Vierge. Car l'office dont il s'agit au c. 610 est l'office divin ou grand office. D'autre part, le mot *religiosarum*, employé dans la seconde partie de la question, montre que l'obligation de la messe conventuelle, dans les limites indiquées, atteint aussi les religieuses, dont les vœux sont simples en vertu de leurs Constitutions, si celles-ci, approuvées à Rome, prescrivent la récitation au chœur du grand office. Or, c'est le cas de plusieurs Congrégations religieuses. L'aumônier ou tout autre célébrant aura donc à se conformer aux dites rubriques, quand il célèbre l'unique messe des religieuses.

(*à suivre*) J. Creusen, s. i.

Bulletin de théologie morale et de droit canonique

(Suite)

II. Droit canonique.

A. Ouvrages généraux.

1. Dans la préface écrite par son Em. le Cardinal Gasparri pour le Code de droit canonique, on nous annonçait pour un avenir assez rapproché la publication des sources du droit actuel. Le premier volume de cet important ouvrage vient de paraître (1). : au moins quatre autres doivent le suivre, chacun d'environ mille pages.

Ils seront, pour tout professeur de droit ecclésiastique, le complément indispensable du Code et de ses principaux commentaires. Sans un recours constant à ses sources, la législation actuelle est parfois inintelligible, souvent difficile à préciser, toujours insuffisamment comprise. Au contraire, cette étude comparative dévoile le maintien intégral, l'évolution ou la suppression de certaines lois, et manifeste ainsi l'esprit, les tendances de la récente codification. Les exemples abondent dans les canons concernant l'acquisition des offices, l'organisation des chapitres, le droit des religieux, les empêchements de mariage, l'administration des biens ecclésiastiques, l'application des peines, etc.

Voici les principes qui ont inspiré la nouvelle compilation. On n'y trouvera point le droit contenu dans le Corpus iuris canonici, le Concile de Trente et les quatre livres liturgiques suivants : Pontifical, Missel, Cérémonial des Évêques, Rituel, « quos unumquemque iuris studiosum habere decet. »

Les autres sources du Code sont reproduites intégralement ou en partie, d'après leur rapport avec le texte du Code lui-même. Elles seront publiées dans l'ordre suivant : Conciles généraux et actes des SS. Pontifes, qui ne se trouvent pas dans le Corpus ou le Concile de Trente. Puis viendront les décisions, interprétations, etc., des Congrégations, des tribunaux, des chancelleries d'après l'ordre de préséance. Dans chaque série, les docu-

(1) *Codicis iuris canonici fontes* cura Emi. Petri Card. Gasparri editi. vol. I, Concilia generalia. Romani Pontifices usque ad a. 1745. N. 1-364. Romae, Typogr. Polyglotta Vaticana, 1923, 27×18 cm., xvi-953 pp. Prix à Rome : 45 lires. Étranger : 54 fr. français (port compris).

ments se suivent d'après l'ordre chronologique, sous une numérotation qui se poursuivra sans interruption de volume en volume.

Le premier volume nous donne les actes de dix Conciles généraux et les bulles, brefs, etc., des SS. Pontifes jusqu'en 1745, sous les nn. 1-364. Le texte est imprimé en caractères très lisibles, sur un papier assez fort, contrastant avec celui de la plupart des livres d'après-guerre. Il est à peine besoin de remarquer la somme de travail requise pour assurer la transcription d'une pareille masse de documents. Au bas des pages, on rencontre les indications des sources citées, textes de l'Écriture, des Pères, etc., mais un examen rapide ne nous a révélé la présence d'aucune note critique. Les recherches eussent été singulièrement facilitées par deux légères améliorations : un titre courant plus complet et l'indication au bas des pages du numéro, dont elles portent le texte.

2. Le *Ius Decretalium* du R. P. Wernz, s. I., avait acquis, au moment où parut le Code, une grande notoriété. Par la concision de son texte, la mise en vedette des notions les plus importantes et l'abondance de ses notes, il fournissait à l'enseignement supérieur un *liber textus* excellent et aux professeurs une mine très riche en renseignements sur l'histoire et les principes du droit ecclésiastique. Depuis la promulgation du Code, il reste un ouvrage de consultation indispensable, car, pour certaines parties, les rédacteurs du nouveau Code se sont largement inspirés de lui ; comme manuel, il est périmé. Heureusement, le savant canoniste a trouvé dans un de ses successeurs à la Grégorienne un digne continuateur. Après avoir collaboré à la première édition du *Ius Decretalium* (tom. VI), le P. Vidal a entrepris la refonte de tout l'ouvrage. Il commence par le livre II du Code, pour fournir à ses élèves le liber textus vivement désiré (1). Du second livre, l'auteur ne traite ici que la première partie : *de clericis*, mais il a joint au titre *de officiis ecclesiasticis* celui des bénéfices (Code, lib. III, tit. XXV). A cette disposition il voit l'avantage d'éviter certaines répétitions et de pouvoir immédiatement traiter complètement plusieurs questions, se rapportant aux offices de l'évêque, du curé, etc. On ne peut nier la valeur de ces raisons, d'autant plus que le Code lui-même, dans le second livre, renvoie plusieurs fois au titre *de beneficiis*.

Le P. Vidal conserve, en les complétant, les deux premières parties de chaque traité : notions juridiques et introduction historique ; il reproduit aussi la partie documentaire des notes du R. P. Wernz. Professeur à l'Université Grégorienne, consulteur très actif de plusieurs Congrégations, l'auteur qui avait pu étudier les schemata du Code nous donne de celui-ci un commentaire très autorisé : ce qui frappe immédiatement, c'est la

(1) P. Vidal, s. I., *Ius canonicum auctore* P. Fr. X. Wernz, s. I. *ad Codicis normam exactum*. Tom. II, Codicis liber II ; De Personis. Romae, Deposito di libri della Gregoriana, 1923. — 25 × 16 cm., x-811 pp.

clarté de l'exposition. A ce point de vue, le commentaire du c. 209 (juridiction suppléée) est remarquable. Malheureusement, vers la fin de l'ouvrage, un bon résumé des canons remplace de plus en plus le commentaire désiré : sur 802 pages, quarante seulement sont consacrées aux chapitres si importants *de parochis*, *de vicariis paroecialibus* et *de rectoribus ecclesiarum*, alors que le double n'eut pas été de trop dans un ouvrage aussi considérable.

Voici quelques opinions intéressantes, glanées au cours du volume. Le P. Vidal voit dans le c. 214, § 1, un argument nouveau pour la thèse qui fait dériver directement du vœu émis dans l'ordination l'obligation du célibat ecclésiastique et l'empêchement dirimant résultant de la réception du sous-diaconat (n. 108, p. 123). — Pour continuer, même par intermédiaire, la gestion d'un fonds de commerce, reçu par héritage, le clerc doit encore recourir à l'Évêque ou à la S. Congrégation du Concile, bien que le Code ne le dise point, en vertu du principe que le nouveau droit conserve généralement la discipline antérieure (n. 128, III). Nous préférons chercher dans les principes généraux du droit et les prescriptions du Code la solution de cette difficulté, sans risquer de compliquer la nouvelle législation par le maintien insuffisamment motivé de fragments du droit ancien. — La charge d'un confesseur de séminaire ou de maison religieuse n'est pas un office au sens strict, parce que cette charge ne tire pas du droit sa stabilité suffisante (n. 140). — Il y a *erreur commune* « cum datur factum publicum quod *per se* natum est inducere in errorem, non unum vel alterum, sed *quoslibet promiscue*, ita ut potius *per accidens* sit, quod unus vel alter ob peculiares ipsius circumstantias in errorem non inducatur sed defectum noscat potestatis » (n. 381). Dans l'*Epitome* I (2e ed.), n. 284, nous nous rallions décidément à cette opinion. Elle nous paraît seule tenir compte des modifications introduites dans la concession de la juridiction par la multiplication des offices au sens large, et du fait que le titre coloré n'est plus requis pour que l'Église supplée au défaut de pouvoir. Le R. P. Vermeersch préfère encore l'opinion qui exige l'*existence* d'un jugement erroné pour qu'il y ait erreur commune (*Theol. Mor.*, III, 459). — Le P. Vidal estime avec raison que les pouvoirs accordés par le Code aux Ordinaires constituent une « juridiction ordinaire », même s'ils ne résultent pas nécessairement de la nature de leur office (n. 366). — La désignation du Vicaire capitulaire doit se faire désormais par une élection proprement dite, quel qu'ait été auparavant le droit particulier en cette matière (n. 709). Quelques-uns voulaient en douter, parce que le Code répète avec insistance le mot « Constitutio Vicarii capitularis » (c. 432, ss.). Qu'à cela ne tienne : au c. 433, § 1, cette « constitutio » est appelée « electio » et le § 2 dit formellement qu'elle doit se faire d'après les cc. 160-182. Dans une nouvelle édition, on souhaiterait que les titres courants et la répétition des numéros facilitassent les recherches. La table alphabétique des matières

est restée, comme dans les éditions du P. Wernz, très insuffisante.

3. En parlant du traité de droit canonique, réédité par M. le chanoine De Meester (1), nous disions que sans pouvoir remplacer les commentaires approfondis du Code, il ne constituait pas non plus un résumé. Cette appréciation est confirmée par le tome II, comprenant l'exposé de tout le livre II du Code, exception faite des six premiers titres. Pour être exact, il faudrait même dire que ce volume ne le cède en rien à des ouvrages, où le Code. transcrit plus complètement, est beaucoup moins abondamment expliqué. L'auteur continue d'après la même méthode : notions, exposé de l'évolution historique, prescriptions du droit actuel. Dans la bibliographie la plus récente, on relève fort peu de lacunes ; les articles de revues, où l'on trouve souvent des discussions plus approfondies que dans les traités, ont été utilisés avec un soin particulier. Les meilleurs chapitres sont ceux qui commentent les titres *de episcopis*, *de capitulis canonicorum* et *de parochis*.

Quelques interprétations présentent un intérêt particulier. Le chanoine De Meester regarde à bon droit comme *ordinaires* les pouvoirs de dispense accordés par le Code aux Ordinaires des lieux (n. 681, in fine), la juridiction du Vicaire général, agissant en vertu d'un mandat spécial (n. 729, 3°) ; la juridiction du vicaire substitut (n. 870, III, 3°, *probabilius* est trop peu dire). — Il a raison de noter que le confesseur ordinaire auquel s'adresse un religieux ne peut, sans facultés spéciales, l'absoudre des cas réservés à l'Ordinaire par le droit *diocésain* (n. 967, 3°, c.). — On appréciera la modération avec laquelle cet excellent canoniste expose certaines questions, touchant de près à des intérêts et à des droits respectables, mais limités, par exemple le port privé de la S. Communion (n. 827), le rôle du curé et des parents dans l'appréciation du moment opportun pour la première communion des enfants (n. 828), la validité de la confession faite par une religieuse en dehors de l'endroit légitime (n. 969, 5°), etc. — Quelques interprétations paraissent inexactes ou sont discutables. Pourquoi faut-il toujours avertir le curé, quand on confesse un malade à domicile (n. 832, 2°)? Le P. Vermeersch ne dit pas que les Réguliers de Belgique et de Hollande, pendant la période de vœux temporaires, peuvent, avec la permission de leurs Supérieurs, administrer leurs biens (*De Religiosis*, I², n. 243 : non p. 243), bien que cette assertion puisse être exacte. — Dans les *addenda* au tome I de l'*Epitome*, le même auteur admet comme probable la validité de la confession faite par une religieuse à un prêtre sans juridiction spéciale, *appelé* à cet effet (corriger ainsi le n. 969, 5°, b). Aux motifs de porter

(1) A. De Meester, D. I. C., *Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium*. Nova edito (ed. 9) ad normam Codicis I. C., tom. II, Lib. II, Cod. i. c., tit. 7-19. Brugis, Desclée-De Brouwer, 1923. — 27 × 18 cm., XIV-534 pp. Prix : 15 fr.

secrètement la S. Communion, nous ajouterions le désir du malade de communier très fréquemment joint à l'inconvénient de manifester les jours où il ne communie pas (p. 273). — Contrairement aux intentions manifestées après la promulgation du Code, le S. Siège recommence à déléguer facilement aux Ordinaires des facultés assez étendues (n. 675). — On souhaiterait quelques précisions ultérieures sur l'exercice des pouvoirs accordés au vicaire substitut (p. 334).

Si l'on excepte un peu trop d'uniformité dans la présentation du texte, il faut louer sans réserve l'exécution typographique de l'ouvrage, imprimé sur un très beau papier et offert à un prix très inférieur à sa valeur. Souhaitons que M. De Meester puisse continuer rapidement la publication de son excellent ouvrage.

4. Le R. P. Blat, O. P., vient d'achever, dans son commentaire détaillé, le troisième livre du Code et de rééditer la première partie de ce même livre (1). On connaît sa méthode. Après la reproduction du texte officiel, se trouve généralement un tableau synoptique indiquant l'ordre suivi par le Code. Puis, sous un titre approprié, les canons sont repris un à un; leurs termes imprimés en italiques sont expliqués brièvement, par des synonymes, des citations de sources juridiques ou de S. Thomas. Parfois l'auteur emprunte aussi quelques lignes de commentaire aux meilleurs interprètes de l'ancien droit. Il écarte de propos délibéré les discussions d'opinions et les solutions casuistiques. Son but est, avant tout, de donner aux lecteurs une doctrine sûre, grâce à un exposé très sobre et basé sur des textes presque toujours officiels. C'est là un avantage indiscutable, surtout quand on est sûr que les meilleurs canonistes ont été consultés et les cas d'application plus difficile prévus.

En lisant attentivement l'ouvrage du professeur de l'« Angelico », on s'aperçoit que son information est suffisamment étendue et que pas mal de problèmes pratiques sont résolus. Enfin, le lecteur est dispensé de recourir à un autre volume, pour vérifier le texte du Code. Sera-t-il permis cependant de dire pourquoi cette méthode semble avoir plus d'inconvénients que d'avantages? Le premier est la place considérable prise par le texte du Code, répété *deux fois* intégralement, alors que tout étudiant en théologie, comme tout prêtre, doit posséder son Code, et par la citation trop littérale de textes empruntés aux Conciles, aux documents pontificaux, à saint Thomas. Faute de synthèses (il y en davantage dans la seconde édition du

(1) Fr. Alb. Blat, o. p., *Commentarium textus Codicis iuris canonici*. Romae, apud auctorem aut apud Ferrari, 1921, ss. Lib. I. *Normae generales,* xii-204 pp. 7 fr. 50. — Lib. II. *De Personis* (Nous n'avons pas reçu la seconde édition), 30 fr. — Lib. III, Pars I, *De Sacramentis*, ed. 2ª, viii-762 pp. 30 fr. Partes ii-vi, vi-606 pp. 24 fr. En Italie, l'ouvrage se paie en lires.

t. III, 1re partie), il faut très bien connaître son droit pour découvrir la portée exacte de certains textes, l'opinion de l'auteur, l'importance de certaines applications. Dès lors, nous craignons que cet ouvrage ne rende pas tous les services qu'on peut attendre de la science et du travail de son auteur. Utile à des étudiants en droit canonique, qu'il dispensera de beaucoup écrire, indispensable aux spécialistes qui aimeront savoir l'interprétation adoptée par un maître, il est à craindre qu'il ne soit pas employé par le clergé des paroisses. Celui-ci reculera devant l'effort nécessaire pour trouver dans une analyse aussi continue la proposition claire de la doctrine.

Cette forme du commentaire risque aussi de dégénérer parfois en glose élémentaire, par ex. : « *omnino* seu totaliter... *sine causa*, seu motivo... *ne faciant*, quod strictam prohibitionem sonat..., » etc. Enfin, si les auteurs même « approuvés » ne font pas la loi, leur accord et leurs divergences influent beaucoup sur son obligation. Le Code en fait foi par l'importance ajoutée au « dubium iuris » et à l'interprétation des « probati auctores » (c. 6, 2°). Saint Thomas lui-même nous conseillerait de le consulter moins que les meilleurs canonistes anciens et modernes, chaque fois qu'il s'agit, non des grands principes, mais du détail de la discipline ecclésiastique. Sa maîtrise incontestée dans la doctrine suffit à sa gloire.

A ces différents points de vue, le tome III (surtout la première partie) nous paraît marquer un progrès réel sur le tome II. Tel quel, le Commentaire du R. P. Blat constitue un ouvrage de valeur dont il faut souhaiter le prompt achèvement.

5. Sous une apparence fort modeste, le commentaire de M. Cocchi, C. M. continue à donner avec de bons tableaux schématiques du texte officiel, un exposé systématique, sobre et suffisamment complet, de la discipline actuelle. Pour des raisons d'ordre pratique et suivant un procédé, qui se généralise, l'auteur publie d'abord les parties de son ouvrage jugées plus utiles ou plus nécessaires. Le volume V vient de paraître (1). Il contient la seconde partie du troisième livre du Code. Un critique compétent a déjà apprécié dans cette Revue (2) les très réelles qualités et les quelques lacunes de cet ouvrage. Toutes les notions essentielles sont données brièvement et le commentaire systématique contient de nombreux exemples pratiques. Quelques-uns des principaux traités ont été soigneusement utilisés, par exemple, ceux de Matthaeus a Coronata, Blat, Prümmer, Vermeersch.

M. Cocchi tient qu'il faut garder le jeûne jusqu'à midi, le Samedi-Saint (p. 153). — Il admet qu'on peut garder la Sainte Réserve au noviciat, si

(1) Cocchi, G., C. M. *Commentarium in Codicem i. c. ad usum scholarum* Lib. III. *De rebus*. Pars II., Tournai-Romae, Marietti, 1924. 21 × 13 cm. x-260 pp. Prix : 9 lires (franco). — (2) *N. R. Th.*, 1922, pp. 56, 558.

celui-ci peut être considéré comme une maison distincte (p. 179). — Le Code n'ayant pas corrigé le droit liturgique, les Évêques peuvent autoriser, comme auparavant, l'exposition publique du S. Sacrement dans les oratoires semi-publics aux mêmes conditions que dans les églises (p. 186). — Peut-on affirmer, sans commentaire, que le vœu d'éviter tout péché véniel est invalide (p. 240)? — L'auteur affirme avec le P. Vermeersch (*Epitome*, II, n. 637) que toute crainte grave, inspirée injustement, rend nul le vœu dont elle est la *cause;* si elle n'en est que l'*occasion*, le vœu est valide (p. 242).

6. Depuis la promulgation du Code, on ne rencontre guère de manuels de droit canonique se bornant à expliquer les traités de droit exclus des manuels de théologie morale. Cette conception se justifie pourtant, quand il s'agit d'ouvrages destinés à l'enseignement des Séminaires, au moins quand les deux manuels sont rédigés par le même auteur ou deux collaborateurs. Le R. P. Raus, C. SS. R. publie des *Institutiones canonicae* (1), qui compléteront les « Institutiones morales alphonsianae » de Marc, rééditées par son confrère le R. P. Gestermann. On n'y trouvera donc pas les traités *de Sacramentis*, *de temporibus sacris*, *de cultu divino*, *de magisterio ecclesiastico*, excepté le titre *de censura et prohibitione librorum*. Puisque les moralistes continuent à expliquer ce que trop souvent encore des clercs appellent « la loi de l'Index », nous pensons que l'auteur aurait dû omettre ce chapitre. Le même motif devait écarter tout le livre V, *De censuris et poenis*. Enfin le R. P. aura éprouvé quelque ennui à devoir reprendre, au prix d'inévitables répétitions, le traité *de legibus*. Quel que soit l'ouvrage où on l'expose, celui-ci devrait être donné en entier, sous peine de rendre presque impossible aux étudiants l'acquisition de notions indispensables et d'un usage presque continuel.

Si l'on tient compte des limites de l'ouvrage, les *Institutiones* du R. P. Raus offrent un résumé clair et assez développé des parties du Code omises en théologie morale. L'auteur a fort bien utilisé les commentaires plus étendus. En beaucoup d'endroits, les opinions divergentes et un grand nombre d'applications pratiques sont brièvement signalées.

Puisque les profès de vœux simples dans un Ordre sont des Réguliers, pourquoi les professes de vœux simples dans un Ordre ne seraient-elles pas des Moniales, comme Blat (II, p. 462) l'affirme avec raison (n. 172)? — Le P. Raus regarde comme hôtes les personnes qui ne restent même qu'un jour et une nuit chez des religieux (n. 178); De Meester ne partage pas cette opinion des PP. Fanfani, Vermeersch, etc. (p. 405). — Au sujet du c. 522,

(1) J. B. Raus, C. SS. R., *Institutiones canonicae* in forma compendii iuxta methodum faciliorem novi codicis iuris ad usum scholarum in seminariis et ad usum privatum exaratae. Paris, Vitte, 1924. 24 × 16 cm. XLII-515 pp. Prix : 18 fr.

l'auteur admet que les religieuses peuvent profiter de l'autorisation, dans leur couvent, mais il fait dépendre la validité de la confession de la condition de lieu ; il ne dit pas s'il s'agit du confessionnal approuvé pour les religieuses ou pour toutes les femmes (n. 281).

Aux prêtres qui désirent s'orienter assez rapidement dans le nouveau droit et s'en procurer une information sûre et suffisamment complète, les *Institutiones canonicae* rendront d'excellents services. Une bonne table alphabétique facilite les recherches.

7. Le second volume des *Institutions canoniques* (1) du R. P. Pie Mothon, O. P., vient de paraître et achève l'exposé du droit actuel, en expliquant ce qui concerne les sacrements, le culte divin, les délits et les peines. — Nous avons déjà signalé dans cette Revue les qualités et les défauts de cet ouvrage (2); des explications abondantes fournies par l'auteur n'ont pu motiver une appréciation différente. Dans ce volume, où les commentaires pratiques occupent la plus large place, la compétence administrative et pastorale du R. P. lui permet de fournir en abondance à ses lecteurs des renseignements et des explications extrêmement utiles.

La juridiction *ordinaire* étant attachée par le *droit* à un *office* au sens strict, ne saurait être accordée par l'Ordinaire, indépendamment de la concession d'un office, auquel le droit commun ou particulier l'a annexée. Il est dès lors impossible à l'Évêque d'en fixer les limites de temps, de lieu, de personnes autrement que par la constitution de l'office, et l'âge du possesseur de l'office n'y peut rien changer. Les nn. 1095 et ss. contiennent plusieurs assertions inconciliables avec ce principe du c. 197 § 1.

Le c. 896 limite strictement chez les religieux exempts le droit de réserver les péchés, tel que l'énonce le c. 893, § 1 ; ce qui rend inexact le texte de l'art. 1927. — L'auteur estime avec raison que les Ordinaires doivent s'en tenir aux limites du c. 897, quand ils se réservent l'absolution de certaines fautes, qu'ils le fassent directement ou par une censure réservée (art. 1933). — En insérant dans la définition des moniales (c. 488, 7°) l'incise « nisi ex rei natura vel ex contextu sermonis aliud constet », le Code nous avertit que l'emploi du *mot* « Moniales », même en l'absence de distinction explicite, ne désignera pas nécessairement les moniales à vœux simples. Cette remarque trouve son application au c. 2342 sur la violation de la clôture des moniales ; le nombre et l'autorité des canonistes qui restreignent la censure à la violation de la clôture papale suffiraient, au

(1) R. P. Pie Mothon, O. P., *Institutions canoniques* à l'usage des curies épiscopales, du clergé paroissial et des familles religieuses. T. II. Des sacrements et du culte divin. Des délits et des peines. Bruges, Desclée, De Brouwer, 1924. — 21 × 13 cm. XIV-860 p. Prix : 20 fr.

(2) *N. R. Th.*, 1923, p. 219.

besoin, pour supprimer pratiquement cette sanction en France et en Belgique (art. 3018).

Dans un troisième volume (1) le P. Mothon a groupé 155 « formules », les unes empruntées à la chancellerie pontificale, les autres rédigées par lui en s'inspirant des prescriptions du Code. Une table analytique très détaillée et présentée dans l'ordre alphabétique achève l'ouvrage. Aux curies diocésaines, le recueil de formules rendra d'excellents services, car leur exactitude assure parfois la validité de certains actes juridiques et évite souvent de pénibles différends. A s'en tenir à la définition du Code et aux explications fournies par le S. S., il n'y a pas de Moniales « de droit diocésain ». Dès lors, contrairement à la formule CXXXVIII, l'Évêque ne peut concéder à aucune moniale l'indult de sécularisation.

8. Parmi les manuels de droit canonique, celui du R. P. Prümmer, O. P. mérite une place de choix (2). On y trouve condensé en un fort volume toute la substance de la discipline actuelle. Après un excellent résumé de l'histoire des sources (pp. 9-72), le texte du Code est tantôt paraphrasé, tantôt résumé. De brèves explications, un exemple, le renvoi à d'autres canons, le choix des caractères mettent en relief les notions, les prescriptions plus importantes, les motifs de la législation actuelle. Grâce à quelques introductions historiques, pas trop étendues, l'étudiant pourra se rendre compte de l'évolution subie par la discipline. Une liste abondante des principaux canonistes en tête, une bonne table alphabétique à la fin, complètent utilement ce travail.

S'il est un excellent manuel, l'ouvrage du R. P. Prümmer est un peu trop succinct pour répondre entièrement aux besoins des prêtres dans le ministère ou des officiers de curies épiscopales. On y cherche vainement l'indication même des difficultés que soulèvent tant d'articles du Code, par exemple, sur le double domicile ou quasi-domicile; l'usage des différentes supputations du temps; la nécessité du conseil ou du consentement des chapitres, etc. etc. On s'apercevra sans peine que la partie de *religiosis* a été traitée avec un soin particulier. Ajoutons, pour compléter l'éloge de ce livre, que l'auteur est d'une remarquable modération dans le choix des opinions controversées.

(à suivre.) J. Creusen, s. i.

(1) Tome III. *Formulaire et table analytique des matières*, Bruges, Desclée, De Brouwer, 1924, XXVI-852 pp. Prix : 20 fr.

(2) D. M. Prümmer, O. P., *Manuale iuris canonici* in usum clericorum praesertim illorum qui ad instituta religiosa pertinent. Ed. 3ª. Fribourg e. B., Herder, 1922. — 25 × 17 cm. XLIV-720 pp. Prix : 17 fr. 50 *suisses*.

Bibliographie

Le livre d'or de la famille, par un curé de campagne. Avignon, Aubanel. (11 × 18 cm), 312 pp. Prix : 5 frs.

C'est une mine inépuisable que ce livre où les extraits les mieux choisis des écrivains profanes voisinent avec les emprunts faits aux gloires de la chaire chrétienne. Mais s'il est « le livre d'or de la famille » en ce qu'il donne d'excellentes idées, des idées à méditer, au sujet du mariage, de la famille, de l'éducation, ce n'est guère qu'une anthologie malgré l'ordre qui y règne et le choix judicieux des citations. Ce livre soutiendrait difficilement une lecture suivie, mais ce n'est pas non plus ce que l'auteur s'est proposé : il offrira aux prédicateurs et aux conférenciers un très beau choix de textes. J. St.

Cuthbert Lattey, s. i. **Thy Love and thy Grace**, an eight days' retreat for religious. London, Herder, 1923. (11 × 18 cm), xi-296 pp.

Un excellent manuel d'octiduum rédigé d'après les Exercices de saint Ignace. Le Père Lattey distille d'une plume charmante une doctrine actuelle, précise et judicieuse. Certaines pages sont riches d'observation psychologique. On trouve ici des pensées qui, dans le feu de la retraite, pourront devenir brillantes et originales. M. L.

Hieronymus Mahieu, s. t. d., in Seminario Brugensi olim Directore. **Probatio Charitatis.** Meditationes ad usum cleri. Edit. 3ª auctior atque emendatior. Brugis, Beyaert, 1923. (11 × 18 cm), xxi-609 pp.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1910. Pour comprendre le mieux ces méditations il faut les avoir pratiquées. Les exercices proprement dits sont précédés de notes, destinées à être étudiées en dehors du temps de l'Oraison, et exposant la doctrine ascétique et morale : car, pour mieux *estimer* et *exercer* la charité, il faut d'abord mieux *la connaître*. L'auteur s'est assimilé les traités classiques de spiritualité et la doctrine de saint Thomas sur la charité est ici commentée de façon magistrale. Il y a un plaisir particulier pour le Belge à rencontrer souvent dans ces pages des citations d'ascètes et de mystiques de notre pays, en particulier de Ruysbroeck et de Lessius. Les prêtres auront tous ce livre qui alimentera leur vie intérieure et développera d'une façon particulière leur zèle des âmes.

É. de Moreau, s. i.

R. P. Régis G. Gerest, o. p. Prédicateur général. **Memento de la Vie Spirituelle.** Paris, Lethielleux. (10 × 15 cm), 411 pp. Id. *Synthèse de la Vie Spirituelle*, ibid. Prix : 7,50 fr. (9 × 14 cm), 72 pp. Prix : 1,50 fr.

Ce « Memento » essaie de retracer l'évolution « idéale » de l'âme, à partir des débuts ascétiques de la vie spirituelle jusqu'à son sommet mystique. Il y a *continuité* entre l'ascèse et la mystique. La vie spirituelle est *une*; *toutes* les âmes pieuses ont *la vocation à l'état mystique*. Pour le P. Gerest, comme pour le P. Arintero, la caractéristique de cet état réside dans un *mode surhumain de l'action sous l'empire du Saint-Esprit*. Ainsi sont ramenées à un *a-priori* théologico-doctrinal les *expériences* des mystiques qui proclament d'accord la *nouveauté* et le côté *exceptionnel* de leurs états. Nous eussions voulu moins de *théologie* et plus d'observation circonspecte des *témoignages psychologiques*. Les idées du P. Gerest s'inspirent trop exclusivement des mystiques espagnols du xvi^e^ siècle. N'aurions-nous rien à apprendre des grands mystiques médiévaux, allemands et flamands? La méthode purement *spéculative* ne saurait résoudre à elle seule les problèmes posés par la mystique; il faut lui adjoindre celle, plus lente, de l'*enquête historique* qui vise à asseoir la théorie sur une information aussi complète que possible touchant l'évolution religieuse générale du Christianisme.

La « Synthèse » est un exposé succint des opérations où il faut voir les facteurs déterminants du progrès spirituel. Je me fais un devoir de signaler aux lecteurs de la *N. R. Th.* le caractère particulièrement sérieux des travaux du P. Gerest. Il leur offre mieux que des menues pratiques ou des effusions de piété : une *doctrine* spirituelle. Les thèses discutables qu'elle contient méritent elles-mêmes l'examen le plus sérieux et ne compromettent pas la réelle valeur de l'ensemble.

François Jansen, s. i.

Dom Louismet, o. s. b. **Miracle et Mystique.** Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), 295 pp. Prix : 5 fr.

Selon l'auteur, la vie *mystique* n'implique pas le *miraculeux*. Elle n'est que l'exercice *surnaturel* de l'amour de Dieu. C'est même là sa notion *traditionnelle*. Les mystiques, ce sont les chrétiens fervents et il n'y a, en dehors d'eux, que de faux mystiques. Dom Louismet simplifie à l'excès les problèmes; il y en a même qu'il ne discerne pas, tant son antiintellectualisme le sert mal par moments. Mais il a du zèle, de l'onction, de l'agrément; il se fait lire. Son sérieux ne s'interdit pas l'humour et sa manière rappelle celle du P. Faber. Le chapitre sur le péché est d'une beauté émouvante. La traduction est médiocre. « Spiritualisme » rend mal l'anglais « Spiritualism » (p. 101). « *Restraintes, Présentement, à l'étale* »,

autant de barbarismes pour : *Restrictions*, *Présentation*, *à l'étal* (p. 141, 221, 288). Jean Climaque n'est-il pas un ascète plutôt qu'un mystique? Est-il CERTAIN que le Spiritisme relève du *surnaturel diabolique?* Dante veut être cité selon la lettre géniale (p. 274). En somme, un livre qui fait du bien ; on ne regrette pas de l'avoir lu. François JANSEN, s. i.

Maur. DE MEULEMEESTER, C. SS. R. **Influences ascétiques** de saint Alphonse de Liguori en Belgique. Esschen, imprimerie Saint Alphonse, 1923. (14 × 23 cm), 74 pp. Prix : 2,50 frs.

Voulez-vous vous faire une idée des influences liguoriennes chez nous? Si oui, lisez cette brochure. Elle est d'un érudit qui, à la science de l'historien, allie le zèle de l'apôtre. Editions belges des œuvres de saint Alphonse, bibliographie des publications belges le concernant, institutions et pratiques alphonsiennes, tout cela, passé en revue dans ces 70 pages, permet de mesurer la large diffusion de la piété et de l'ascèse alphonsiennes chez nous. Pages réconfortantes. En même temps qu'un relevé de nos forces dans ce pays, elles sont une contribution sérieuse à son histoire spirituelle.

François JANSEN, s. i.

J. MILLOT, Vicaire Général de Versailles. **Retraite de Jeunes Gens.** Paris, Téqui, 1923. (11 × 18 cm), 378 pp. Prix : 6 frs.

Nouveau volume dont le chanoine Millot vient d'enrichir la série de ses nombreuses retraites. Le thème dominant en est la pureté. Ce modeste ouvrage témoigne d'une piété très simple et d'intentions tout apostoliques. Pas de nouveauté dans les idées et pas de recherche dans les développements; mais la pensée chrétienne reçue sur le sujet y trouve une expression à la fois naïve et ardente. On remarque aussi qu'une sévérité sans ménagements, à l'égard du vice, a pu se joindre à un ton de vive affection pour la jeunesse.

Cependant nous demanderons : Est-il de bonne guerre de déclamer pendant trois jours de retraite contre le vice de l'impureté? Et n'y a-t-il pas d'autres images et d'autres pensées dont la jeunesse chrétienne doive se remplir les yeux et le cœur, ces jours durant? L. M.

I. **Les grands Ordres religieux** (*Origines*, *Histoire*, *But et Règles*, *État actuel*, *Bibliographie*). — In-12, 160 pages. Prix : 3 fr. 50.

II. **Les grands Pèlerinages de France** (*Origines, Histoire, État actuel*). — Paris, Letouzey. In-12 illustré. Prix : 4 fr.

La librairie Letouzey et Ané, éditrice d'une monumentale Encyclopédie des Sciences religieuses, vient de commencer une double série de publica-

tions plus modestes : des monographies des *Grands Ordres religieux* d'une part, et d'autre part des *Grands Pèlerinages français*. — Sous le nom de Grands Ordres religieux, on entend non seulement ce qui s'appelle strictement ainsi du point de vue canonique, mais aussi toute sorte d'Instituts, de Sociétés et de Congrégations religieuses. Ces petits volumes, souvent illustrés, seront sûrement appréciés d'un très large public, pourront guider le choix des âmes appelées à la vie parfaite et montreront à tous l'admirable unité dans l'extrême variété qui caractérise le plus beau parterre du jardin de l'Église. Vingt-et-un volumes ont déjà paru sur les Ordres religieux. En voici les titres : La Congrégation de Saint-Joseph de Cluny. — La Société des Missions étrangères. — La Congrégation du T. S. Rédempteur. — La Congrégation de Sainte-Chrétienne. — Les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel. — Les Frères du Sacré-Cœur. — Les Sœurs servantes du Sacré-Cœur de Jésus. — La Compagnie de Marie. — Les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition. — Les Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus. — Les Religieuses de N.-D. de Sion. — Les Sœurs aveugles de Saint-Paul. — Les Filles de la Charité de Saint Vincent-de-Paul. — La Visitation. — La Société de Marie (Mariste). — Les Trinitaires de Valence. — Les Franciscaines de Calais. — Les Barnabites. — Les Dominicaines du Tiers-Ordre. — Les Religieuses des SS. Cœurs de Jésus et de Marie et de l'Adoration perpétuelle du S. Sacrement (Picpus). — Les Augustines de l'Hôtel-Dieu. — Cette liste sera déjà très incomplète quand elle paraîtra.

Les monographies des Grands Pèlerinages ont débuté plus tard. Quatre seulement ont paru à ce jour : N.-D. de la Salette. — N.-D. de Sion en Lorraine. — N.-D. de Roc-Amadour. — N.-D. des Dunes. Jean Calès.

Das liturgische Tischgebet. Benedictio Mensae. München. Theatiner-Verlag, 46 p. Prix : Mk 0,25.

Dans le but très louable de vulgariser la prière liturgique, cette élégante plaquette reproduit la bénédiction de la table et l'action de grâces, insérées au Bréviaire. On y a joint les versets propres aux fêtes et aux derniers jours de la semaine sainte. Les formules reproduites, qu'on a voulu mettre à la portée du grand public en les simplifiant, s'écartent parfois notablement par leur teneur de l'usage romain. Une traduction allemande est placée en regard du texte latin. La brochure est d'une impression très soignée sur beau papier. La préface est du R. P. Ambroise Stock, O. S. B.

P. S.

Abbé Lecomte, secrétaire à l'Évêché de Versailles. **Le don de Dieu**. Paris, 1923 (11×18 cm), 78 pp. Prix : 1 fr. 50.

Sous ce titre, des « mains maternelles » publient les dernières pages de l'abbé Lecomte. Elles contiennent des pensées pieuses, nourries d'Écriture Sainte, plutôt qu'un traité, à propos de la vie de la grâce — méritée par

J.-C., communiquée aux hommes par le ministère de Marie et du Prêtre — augmentée par les Vertus, par l'Eucharistie et par le « pardon divin ». Le dernier chapitre est un beau commentaire du « Veni Sancte Spiritus ». Ce travail, plein de piété, aurait gagné à s'inspirer d'une pensée plus une et plus vigoureuse : le style manque d'agrément. Hélas ! la mort ne permit pas à l'auteur de retoucher personnellement son œuvre. A. W.

J. Millot, vicaire général de Versailles. **L'Œuvre des Vocations.** Une Œuvre des Vocations. Paris, Téqui, 1923. (10×15 cm), 338 pp. Prix : 3 frs.

Au terme de ce livre, le lecteur est pris d'un sentiment d'admiration pour une œuvre magnifique : « l'Œuvre des Vocations », établie au diocèse de Versailles. A juste titre, cette admiration rejaillit sur le directeur de l'œuvre, M. le chanoine Millot, âme des efforts tentés et des progrès réalisés.

Le livre est le bilan spirituel et financier de l'œuvre, résumé du travail accompli en 10 ans. La vocation, son essence, ses principes, ses moyens — très concrets — de promouvoir les vocations : tout cela est contenu en ces pages.

A qui connaît l'immense détresse du clergé français, cette œuvre apparaît comme un effort passionné pour endiguer un mal angoissant.

Apôtres, lisez ces pages, peut-être feront-elles germer en votre esprit l'idée de créer autour de vous des œuvres semblables. J. J. L.

Lucien Roure. — **Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier.** Paris, Beauchesne, 1923 (11×18 cm), VII-170 pp. Prix : 5 fr.

Depuis son livre sur « *Le merveilleux spirite* », M. R. a continué, aux Études, ses articles sur ce sujet : il les groupe aujourd'hui dans le présent volume. On devine l'agrément d'un pareil ouvrage ; chaque chapitre se rapporte à un événement spirite tout récent, *d'aujourd'hui ou d'hier :* c'est le *Raymond* de Sir Olivier Lodge, la profession spirite de Conan Doyle, les expériences ectoplasmiques d'Ève Carrière.... Mais cet agrément ne manque pas d'avoir sa contre-partie : si, à propos de ces événements spirites, M. R. sait, par de judicieuses remarques, prévenir tout enthousiasme hâtif et toute admiration crédule, il oublie cependant que là ne peut s'arrêter sa tâche et que le lecteur désire une explication synthétique des faits admis comme réels. Or le livre se termine par une modeste conclusion de trois pages : on y trouve une prudente mise en garde, mais pas l'ombre d'une théorie explicative. A notre avis, cette lacune est regrettable. R. L.

Les Saints Évangiles traduits par L. C. Fillion, S. S. In-18 de 256 pages. Paris, Letouzey et Ané. 1923. Prix : 0 fr. 75.

L'*Œuvre de Propagande des Évangiles* vient de rééditer sous un format très portatif la traduction des *Saints Évangiles* de M. Fillion parue en 1901, avec l'*imprimatur* du cardinal Richard, et dont 100,000 exemplaires ont été déjà répandus. Le gracieux petit volume actuel favorisera davantage encore cette bienfaisante diffusion. Jean Calès.

Bessières, s. i. — **Croire.** Paris, Bloud. 1923 (10×17 cm), 250 pp.

Ce livre n'est que le journal d'une âme qui passa par de rudes tentations contre la foi et en triompha par la patience et la prière. Aux âmes qui traversent de semblables épreuves et en souffrent, ce livre est destiné. Il leur sera salutaire. Le P. Bessières assure que ces pages ont réveillé en plusieurs esprits d'élite non croyants le désir de la foi. Je ne m'en étonne pas. Sans être une apologétique, elles dissipent bien des malentendus, et découvrent les sources de nos doutes. L'auteur se montre fin psychologue : ses pensées sont justes et exprimées généralement en des phrases incisives, souvent axiomatiques, ou par des comparaisons frappantes qui font réfléchir.

E. Hocedez, s. i.

Jean Descostes, s. i. **La lumière intérieure : Jean Charles, S. I.** — 3e mille. Paris, Spes, 1923. (18×11 cm), xii-287 pp. Prix : 6 fr.

Histoire bien simple d'un jeune homme, nature attachante, tempérament de feu, qui se donne à Dieu avec enthousiasme. Il ne croit pas que pour aimer Dieu, il faille tuer la nature, comprimer l'élan, la spontanéité et la joie. Pour lui, aimer c'est donner, mais donner jusqu'au sacrifice de sa vie. Les mots du jeune religieux fréquemment cités, mettant directement au contact de son âme, constituent un des charmes du livre. J. J. L.

J. Nysten, aumônier. **Aujourd'hui... Demain.** *Lettres à la jeunesse qui songe au mariage.* Tongres, Michiels, 1923, (19×12 cm), iv-380 p. Prix : 7 fr.

Quarante-huit lettres d'un directeur spirituel à une jeune fille qui songe au mariage, puis s'y prépare, tel est le contenu de cet ouvrage. Il éclairera, instruira et charmera, car l'auteur connaît fort bien l'âme féminine. Tantôt grave, tantôt familier, il mêle aux considérations les plus élevées les conseils les plus pratiques. Égarés par le titre, quelques jeunes gens commenceront la lecture de ces pages ; elles ne leur seront, ma foi, guère moins utiles qu'à leur fiancée ou aux jeunes filles qui les font « songer au mariage ». M. Nysten suppose sa correspondante trop éloignée pour la diriger oralement. D'autres directeurs — surtout plus jeunes et moins expérimentés — ne chercheront pas dans cet artifice littéraire un encouragement à multiplier leurs lettres de direction. J. C., s. i.

Vulliez-Sermet, s. i. — **Sujets d'oraison** pour une *retraite de huit jours*. 2e éd. Paris, Beauchesne, 1923. (11×18 cm), 170 pp. Prix : 4 fr.

Nous sommes redevables, si je ne me trompe, de la première édition de cette *retraite* aux Visitandines, auxquelles elle fut originairement prêchée. C'est dire qu'elles avaient non seulement été charmées, mais encore qu'elles y avaient reconnu l'esprit de leur S. Fondateur. Nous trouvons en effet dans ces pages — et c'est leur originalité parmi tant d'œuvres semblables — à la fois la doctrine des Exercices spirituels de S. Ignace et l'inspiration de S. François de Sales. Elles se recommandent en outre par l'autorité particulière et l'expérience de l'auteur, longtemps maître des novices. E. H.

Abbé Joseph Boutet, oblat o. s. b. — **S. Cyprien**, évêque de Carthage et martyr (*La vie chrétienne à l'école des saints Pères*). T. Ier, Avignon, Aubanel (13×21 cm), xiii-279 pp. Prix : 10,50 frs.

Publier et traduire les œuvres des Pères, c'est rendre un service éminemment utile et apostolique. Le volume de M. l'abbé Boutet, le premier d'une série, s'ouvre par une courte et intéressante biographie de S. Cyprien. Suivent : la lettre à Donatus, le traité de la vanité des idoles, les règles de conduite pour les vierges et les trois livres des témoignages à Quirinus. L'auteur se réserve de dégager dans des appendices la doctrine de S. Cyprien sur le baptême, le mariage et la confirmation. Le principal mérite de l'ouvrage, c'est d'avoir rendu dans la traduction la force et la chaleur communicative du style de Cyprien. Le contact avec l'âme ardente du prosélyte et du pasteur ne peut être que bienfaisant pour le clergé et les cœurs avides de vérité. J. F.

Publications nouvelles.

R. Meyer et G. Ardent. **La question agraire**, 2e éd. Paris, Retaux, 1887, (23 × 13 cm). Id. **La péninsule des Balcans et le mouvement agraire**. Nouvelle éd., Paris, Téqui, 1913. Prix : 7,50 fr.

Chaque peuple a apporté au problème de la propriété sa solution heureuse ou malheureuse et l'a modifiée sous l'influence des circonstances. Une partie de ces ouvrages est consacrée à l'étude de cette évolution chez les différentes nations. V. M.

Dossier américain de « **L'Orthodoxie Panukrainienne.** » Dix-huit documents inédits traduits de l'Ukrainien par le Prince P. Volkonosky et le P. M. d'Herbigny s. i., précédés d'une lettre du Patriarche Tychon (*Orientalia Christiana*, nº 4). Roma Istituto orientale.

1. Histoire du mouvement ukrainien. — 2. Circulaire aux américains. — 3. Message du « Métropolite » aux Ukrainiens d'Amérique. — 4-6. La Rada de Kiev aux mêmes. — 7-8. Documents du « concile orthodoxe. » — 9-10. Biographie du « Métropolite Lipkivsky. » — 11-13. Messages au peuple et au clergé. — 14-17. Election, profession, lettres d'ordination des prêtres. — 18 « L'Église vivante » contre « l'orthodoxie Ukrainienne. »

P. Georges Hofmann, s. i. **S. Iosaphat**. (Orientalia christiana) id.

Abbé Ch. Marcault. **Comment Israël reviendra-t il au Messie?** Paris, Téqui, (22 × 13 cm), 88 pp. Prix : 3 fr.

Les larmes du veuvage essuyées par Saint François de Sales. Lettres du Saint Prélat à des chrétiennes de son temps. Suivies des litanies de la résignation. Ouvrage approuvé par Mgr Freppel, avec notes et avant propos par M. Charles Brunetière, 5e ed. Paris, Téqui, 1924 (14 × 9 cm), 171 pp. Prix : 1,50 frs.

Abbé Henri Perreyve. **Méditations sur les Saint Ordres**. (œuvres postumes) nouvelle éd. Paris. Téqui. 1924 (14 × 9 cm), 196 pp. Prix : 1,50 frs.

Abbé Maynard. **Vertus et doctrine spirituelle de S. Vincent de Paul**. 11e éd. Paris. Téqui 1924 (18 × 11 cm), XIII-432 pp. Prix : 7 frs.

Ouvrage ancien mais qu'on se saurait assez recommander.

Mgr Joseph Blanc, évêque de Dibon **Les Visions de Saint Jean** Paris. Téqui, 1924, (18 × 11 cm), VIII-471 pp. Prix : 10 frs.

Traduction en vers de l'apocalypse : commentaire en prose. Très orthodoxe et sagement conservateur, l'auteur se montre assez au courant de la littérature moderne du sujet : mais pourquoi ne cite-t-il pas les travaux du R. P. Allo?

Hilaire de Barenton, **Abraham en Égypte et Chanaan**. *(Études Orientales et bibliques n° 1)*. Paris, Savacte, 1923, Prix : 5 frs.

Modèle de science fantaisiste

Petit office ou Semaine du Sacré-Cœur de Jésus. prix : 0,35 fr.
Une semaine aux pieds du Sacré Cœur. » 0,50 »
Dix Jours avec le Sacré-Cœur. » 0,55 »
Dix Jours en l'honneur de la B. **Petite Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus.** » 0,75 »
Turin, Marietti, 1924. (12 × 8 cm).

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave (1)

Tout le monde sait qu'il y a entre l'Église romaine et l'Église orthodoxe plus qu'un conflit de juridiction, de véritables divergences dogmatiques. De part et d'autre les esprits conciliants, les âmes sincèrement éprises de la grande idée de l'union s'efforcent de diminuer le nombre de ces dissidences, d'apaiser l'âpreté des controverses, de dissiper ce qui n'est souvent qu'un malentendu. Mais, malgré leur bonne volonté, elles ne peuvent supprimer tout à fait les obstacles à l'entente. Il y aurait même un vrai danger à pousser trop loin ces entreprises de conciliation. On y risquerait d'atténuer la stricte intransigeance, inséparable de la vraie notion du dogme, et sous prétexte de rendre l'union plus facile, d'engendrer sur le fond même du débat un malentendu de principes, plus grave que toutes les divergences particulières. On rendrait ainsi à la cause sainte qu'on veut promouvoir le pire des services : après avoir cru à la facilité, à la proximité même d'un rapprochement, on se heurterait bientôt à d'insurmontables obstacles et plus d'une bonne volonté en resterait découragée pour toujours. Il ne faut pas chercher d'autre cause à la déception qui a succédé parfois à de grandes espérances. Jamais, au contraire, la difficulté bien connue et résolument envisagée n'a nui au vrai courage.

Servir à notre tour une cause qui nous est chère, en circonscrivant exactement le champ des difficultés dogmatiques, tel est l'unique but de ces pages. Il est superflu de rappeler que

(1) Ce sujet a déjà été traité avec une compétence exceptionnelle et une grande précision de renseignements par le R. P. Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption, dans le *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, t. II, col. 363-377. Notre but ici est plus modeste et ne dépasse pas le niveau d'une honnête vulgarisation.

ces difficultés ne sont pas les seules, ni peut-être, hélas ! les plus graves, dans un débat que les haines de races n'ont cessé de prolonger après l'avoir dès longtemps préparé et que l'accumulation des préjugés, l'héritage des torts mutuels, l'étroitesse incurable de l'esprit humain, les combinaisons tortueuses de la politique semblent rendre à jamais insoluble.

Tout d'abord, précisons bien de quelles Églises il s'agit. L'Église catholique romaine n'a pas besoin d'être autrement définie. Au contraire, l'Église orthodoxe doit être soigneusement distinguée de plusieurs autres, que l'on confond souvent avec elle sous la dénomination générale d'Églises orientales. Sans parler ici des Églises unies, l'Église maronite par exemple, qui ne sont pas des Églises indépendantes, mais des membres de l'Église catholique, en possession légitime de rites différents du rite latin (1), nous rencontrons en Orient plusieurs Églises qui dogmatiquement s'opposent aussi bien à l'Église orthodoxe qu'à l'Église romaine. Ces Églises sont au nombre de cinq : nestorienne, arménienne, syrienne-jacobite, copte et abyssinienne (les quatre dernières qualifiées de monophysites par leurs adversaires). Leur séparation est très ancienne, elle remonte au cinquième siècle et s'autorise des débats dogmatiques élevés autour du mystère de l'Incarnation. Elles ne reconnaissent que les deux ou trois premiers conciles œcuméniques et rejettent d'un commun accord celui de Chalcédoine et tous ceux qui l'ont suivi. Il n'en sera pas autrement question ici (2).

(1) *Codex iuris canonici*, can. 1. — Pour la statistique et l'histoire des Églises unies, voir le livre très documenté du R. P. R. Janin, des Augustins de l'Assomption : *Les Églises orientales*, Paris 1922. Voir aussi diverses notices dispersées dans la collection de l'*Annuaire pontifical* de Mgr Battandier et dans les divers *Dictionnaires* de Letouzey. On trouvera une liste sommaire et des notions canoniques sur les relations des divers rites dans l'ouvrage du R. P. Réginald Souarn, de l'Assomption : *Memento de théologie morale à l'usage des missionnaires*, Paris, Gabalda, 1907, p. 37 et passim. — (2) Sur les origines de ces vieilles Églises et les raisons histo-

Il ne sera pas question non plus des sectes innombrables qui se sont formées en Russie, surtout à partir du dix-septième siècle, et qui, toutes en rupture avec l'Église officielle du pays, s'opposent à elle, les unes par des particularités de discipline et de liturgie très secondaires, les autres par leur conception des dogmes fondamentaux du christianisme, quelques-unes même par des superstitions grossières qui n'ont plus rien de chrétien, mais toutes par leur refus d'accepter l'intervention du pouvoir civil en matières religieuses. En rupture avec la hiérarchie officielle, elles sont par là en dehors de l'Église orthodoxe (1).

Reste un vaste corps plus ou moins homogène, théoriquement uni dans la profession officielle de la doctrine et qui compte plus de 109 millions de fidèles, en face de 264 millions de catholiques et de 166 millions de protestants dans le monde entier (2). A côté de ce chiffre respectable, les sectes orientales et russes dont nous venons de parler, très difficiles d'ailleurs à recenser exactement, ne peuvent mettre en ligne, les premières plus de 8 millions (3), les secondes, beaucoup plus de 10 millions d'adhérents (4).

riques profondes de leur dissidence, on peut lire un exposé intéressant au chapitre second de l'ouvrage de Louis Duchesne : *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées.* Paris, Fontemoing, 1896. Cf. aussi l'ouvrage cité du R. P. Janin. — (1) La meilleure étude en français sur les sectes russes se trouve dans le troisième volume de l'ouvrage célèbre d'Anatole Leroy-Beaulieu : *L'Empire des Tsars et les Russes.* Paris, Hachette. — (2) Chiffres approximatifs, appuyés sur des statistiques d'avant-guerre : ils sont empruntés à la minutieuse enquête du R. P. Krose, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 65 (1903), p. 204. Du même *Statistics* dans *The Catholic Encyclopedia.* — (3) Grâce surtout à l'appoint de l'Abyssinie dont on évalue la masse à plus de trois millions de chrétiens monophysites. — L'Église arménienne grégorienne, décimée par la grande guerre dans des proportions difficiles à évaluer, ne doit pas atteindre actuellement trois millions d'âmes. — Les Coptes d'Égypte n'atteignent pas le million. Les Jacobites de Syrie et de Malabar, les Nestoriens du Kurdistan sont fort au-dessous. — Cf. le tableau synoptique donné par le P. Janin, *o. c.*, p. 687-691. — (4) Impossible d'avoir ici des précisions. Les statistiques russes d'avant-

L'immense majorité des orthodoxes appartient à la Russie, dont l'Église officielle, comptait, au commencement de 1897, 87 millions de fidèles. Cette Église n'est elle-même qu'un rameau détaché du patriarcat Byzantin, aujourd'hui démembré par les vicissitudes de la politique en une vingtaine d'Églises nationales, toutes indépendantes ou « autocéphales » en droit et en fait, très inégales d'ailleurs en étendue et en importance et dont les principales sont, après Constantinople, la Russie, les Églises nationales de Grèce, de Bulgarie, de Roumanie, de Serbie (1). Gouvernées par des synodes

guerre n'accordaient au « raskol » (schisme) et aux « sectes » (hérétiques) qu'un total de deux millions et demi d'âmes. Mais elles étaient notoirement insuffisantes. Les statisticiens de l'étranger étaient plus généreux, mais se plaignaient du défaut de bases précises pour le calcul. Le R. P. Janin attribue aux sectes russes vingt millions d'âmes, mais avec un point d'interrogation qui nous paraît plus que justifié. La guerre et la famine ont sans doute décimé ces malheureux groupements, en même temps qu'elles ont donné naissance à l' « Église rouge », à l' « Église vivante » des *bolchéviki* et autres groupes moins bien connus encore, dont le moins qu'on puisse dire est qu'ils ne sont pas reconnus par les Églises orthodoxes étrangères à la Russie. Naturellement, les Églises russes de la dispersion continuent à garder la communion du patriarche de Moscou. — (1) Voir pour l'avant-guerre l'énumération complète de ces groupes dans les *Études*, t. 99 (1904), p. 282 et suiv. — Pour la statistique d'après-guerre, cf. l'ouvrage du R. P. Janin. — On est embarrassé pour donner à l'Église orthodoxe un qualificatif ethnique. La dénomination d'Église orientale serait beaucoup trop vaste, nous avons dit pourquoi. Celle d'Église grecque est manifestement trop étroite, puisque la majorité de ses adhérents n'a rien de grec, pas même la langue liturgique. Le nom d'Église gréco-russe souligne l'importance des deux branches principales, mais laisse hors de compte d'elle des rameaux appelés à jouer un rôle de plus en plus important, comme les Serbes et les Bulgares. Celui d'Église gréco-slave a l'avantage d'englober ces deux nationalités, mais laisse en dehors Roumains, Albanais, Georgiens et Syriens. Du point de vue historique, la dénomination la plus exacte serait celle d'Église byzantine. Mais pour le lecteur non averti elle a l'inconvénient de ne pas suggérer l'idée de l'étendue actuelle de cette Église qui a des branches importantes, et presque indépendantes de fait, au Japon et en Amérique. La grande guerre, qui a réuni plusieurs autocéphalies autrefois séparées (les autocé-

nationaux et presque partout sous la tutelle plus ou moins étroite du pouvoir civil (1), ces Églises, qui n'ont pas d'organe central de gouvernement, sont cependant demeurées unies jusqu'à ce jour par la profession de la foi. C'est cette foi qu'il s'agit d'exposer ici en regard de la doctrine bien connue de l'Église romaine.

Il n'est d'ailleurs pas aussi facile qu'on pourrait le croire au premier abord de préciser et de dénombrer exactement les divergences dogmatiques qui séparent les deux Églises. Nos manuels de théologie et de polémique ne sont jamais d'accord entre eux sur la liste à dresser, et l'on peut en dire autant des manuels orthodoxes. L'énumération oscille de deux divergences à vingt environ, sans parler des listes fantaisistes que nous ont léguées les polémistes des siècles passés et où, en faisant gratuitement d'une divergence disciplinaire ou rituelle une opposition dogmatique, on atteignait facilement la centaine.

Pour arriver à un dénombrement exact, il faudrait tout d'abord s'entendre sur une méthode rigoureuse, sur un critérium qui permît de distinguer facilement la doctrine et la discipline, le dogme et l'opinion.

Mais ici on se trouve en présence d'une difficulté insurmontable. Si, du côté catholique, il est relativement facile

phalies serbes et roumaines, par exemple), en a créé de toutes nouvelles : celles d'Esthonie et de Pologne. Nous sommes encore loin de pouvoir envisager une répartition, sinon définitive, du moins relativement stable, de l'Orient chrétien. — Cf. M. Jugie, *o. c.*, col. 344-348. — (1) Cette subordination, qui était autrefois la règle générale, sinon en droit, du moins en fait, a cessé depuis plus ou moins longtemps pour les églises orthodoxes de Chypre, du Japon, d'Amérique, de Syrie, de Palestine, d'Égypte, de Russie et tout récemment de Turquie. Les polémistes catholiques, qui tirent ordinairement parti de la condition défavorable où le pouvoir civil tenait les églises orthodoxes, feraient bien de s'apercevoir que la grande guerre et les deux révolutions russe et turque ont eu pour effet de modifier cet état de choses. Le césaropapisme, jamais proclamé en droit, mais trop souvent régnant en fait, a été le mal endémique de l'Église byzantine. Mais il y a à cet égard des faits nouveaux.

d'assigner le critérium du dogme, — définition solennelle des conciles œcuméniques ou des papes, enseignement du magistère ordinaire de l'Église, — du côté orthodoxe on ne trouve rien de semblable. D'un commun accord, les théologiens de ces Églises proclament que seul le concile œcuménique a qualité pour définir le dogme obligatoire pour tous. Et avec non moins d'ensemble ils affirment qu'en fait aucun concile œcuménique ne s'est réuni depuis le septième, second concile de Nicée, en 787. Plusieurs même ajoutent que l'état de séparation des deux Églises rend impossible toute réunion de ce genre, bien que d'autres estiment que, Rome étant tombée dans l'hérésie, l'Orient orthodoxe se suffit en droit pour former les assises plénières de l'Église (1).

En rigueur donc, l'orthodoxie n'a d'autres dogmes que ceux des sept premiers conciles. Et comme ces dogmes font aussi partie de l'enseignement de l'Église romaine, il s'ensuivrait que Rome enseigne *plus* de dogmes que Byzance, mais aucun dogme *contraire* aux siens. Et c'est bien, en effet, ce que certains orthodoxes catholicisants reconnaîtraient volontiers.

Seulement, il est clair que les orthodoxes, ne croyant pas comme nous à l'infaillibilité de l'Église romaine, peuvent voir dans les dogmes définis par celle-ci depuis la séparation une *contradiction* avec la doctrine de l'ancienne Église indivisée, tranchons le mot, une *hérésie*. Les catholiques peuvent leur rendre la pareille, et à leurs yeux, toute opinion répandue en Orient et contraire aux dogmes définis à Rome au cours des siècles sera objectivement une *hérésie* (2).

(1) Cette question divise les théologiens orthodoxes : cf. *Études*, t. 101 (1904), p. 877. — (2) Qualifier une doctrine d'hérésie objective n'est pas infliger à ceux qui la tiennent la qualification d'hérétique. Le Code de droit canonique (can. 1325) exige pour cette qualification des conditions de « pertinacité » et de « connaissance de cause » qui ne se réalisent que rarement pour des orthodoxes de naissance. Ceux-ci, en effet, baptisés très validement par leurs prêtres et à un âge où ils sont incapables d'opposer un *obex* à la grâce sacramentelle, par le fait incorporés, non seulement à l'*âme*, mais

Nous sommes donc conduits à adopter une méthode plutôt indirecte. Quelles sont, *en fait*, les hérésies dont s'accusent mutuellement les catholiques et les orthodoxes? Seulement, ici encore, la méthode sera plus facile à appliquer du côté de Rome. Là, en effet, on sait avec précision quels sont les jugements définitifs. En Orient, au contraire, point d'autre tribunal que le concile œcuménique pour juger l'hérésie sans appel. Nous serons réduits à consulter le sentiment commun des évêques, des théologiens et des fidèles, — les livres symboliques en usage dans toute l'Église orthodoxe (1), — les catéchismes approuvés pour l'enseignement de la doctrine (par exemple, celui de Philarète pour l'Église russe), — la liturgie, etc... En d'autres termes, nous essaierons de reconstituer pour l'Église orthodoxe l'analogue de ce que les théologiens catholiques appellent « enseignement du magistère ordinaire ». Méthode théoriquement satisfaisante, mais dont l'application pratique, même chez nous et avec d'autres garanties, se heurte, — les théologiens de métier le savent bien, — à plus d'une difficulté de détail. Aussi voudra-t-on bien ne pas s'étonner si notre recherche laisse encore quelque flottement dans les résultats, que nous ne présentons qu'à titre provisoire.

Avant d'entrer dans le détail, il semble tout indiqué de consulter les formulaires d'abjuration, imposés par chaque Église aux adeptes de l'Église rivale, qui demandent à lui

au *corps* de la seule véritable Église de Jésus-Christ, ne peuvent cesser de lui appartenir que par un péché *personnel*, *formel*, *interne* et *grave* contre la foi ou l'obéissance. — Cf. Franzelin, *de Ecclesia*, th. de membris ecclesiae; M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia* ib. Nous comptons publier prochainement un article sur cette question : Les hérétiques de bonne foi sont-ils membres du corps de l'Église? — (1) Ces livres datent du xvii^e^ siècle et représentent, à l'encontre surtout des innovations protestantes, la doctrine très traditionnelle de la hiérarchie orthodoxe de cette époque. Les théologiens du xix^e^ siècle ne leur reconnaissent pas généralement de force obligatoire : cf. les éditions de Schelstrate, Kimmel, Michalcesen.

être incorporés. Les formulaires romains pour la réconciliation des Orientaux sont bien connus : il y en a deux, publiés par l'autorité de Grégoire XIII et de Benoît XIV (1). Le premier rappelle les quatre définitions du concile de Florence (sur le *Filioque*, la légitimité des azymes, le purgatoire et le moment de l'entrée des saints dans la béatitude, l'universalité de l'autorité du Pape) et ajoute à cette profession de foi l'adhésion aux définitions du concile de Trente. Le second attire plus explicitement l'attention sur diverses définitions de ce dernier concile, parmi lesquelles il en est deux, sur les indulgences et sur l'indissolubilité du mariage, qui sont généralement attaquées par les controversistes orthodoxes.

Les formulaires en usage dans l'Église orthodoxe pour l'abjuration des catholiques ont varié dans leur teneur (2). Le plus ancien, promulgué par un synode de Constantinople en 1484 — quarante-cinq ans après le concile de Florence — contient seulement l'anathème à ce concile et la condamnation de deux doctrines latines : le *Filioque* et les azymes. C'est la tradition de Photius et de Michel Cérulaire. Les formulaires plus récents allongent ordinairement cette liste. On en jugera par le texte en usage dans l'Église russe, revisé pour la dernière fois par le Saint Synode en 1895, et dont nous donnons ici les parties essentielles (3) :

Renonces-tu à cette fausse doctrine d'après laquelle, pour exprimer le dogme de la procession du Saint-Esprit, il ne suffirait pas de cette parole du Christ Sauveur lui-même : « Qui procède du Père », et il serait nécessaire d'y ajouter ces mots : « Et du Fils » ?

— J'y renonce.

(1) Denz. 1084 (868) et 1470 (879). Cavallera, *Thes. fid.* p. 744 et 747, nos 366-368. — (2) Cf. l'article de Mgr Petit, archevêque latin d'Athènes : *L'entrée des catholiques dans l'Église orthodoxe*, dans les *Échos d'Orient*, 2e année (1899), p. 129-138. Du même, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, l'article : *Abjuration dans l'Église grecque*. — (3) Texte slavon et traduction allemande dans Maltzew. *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*. Berlin, Siegismund, 1898, pp. 147-165.

Renonces-tu à cette fausse opinion, d'après laquelle il ne suffirait pas de reconnaître pour chef de l'Église universelle Notre Seigneur Jésus-Christ, le chef de toute l'Église étant l'évêque de Rome ?

— J'y renonce.

Renonces-tu à cette fausse opinion, d'après laquelle les saints Apôtres n'ayant pas reçu de Notre Seigneur Jésus-Christ une puissance spirituelle égale, auraient eu pour chef l'apôtre S. Pierre, dont l'évêque de Rome serait le seul successeur, comme si les autres héritiers de l'apostolat, les évêques de Jérusalem, d'Antioche, d'Alexandrie et les autres, n'étaient pas égaux à l'évêque de Rome ?

— J'y renonce.

Abandonnes-tu le sentiment de ceux qui croient le pape de Rome supérieur aux conciles œcuméniques et infaillible ?

— Je renonce à cette opinion.

Renonces-tu aux autres doctrines, anciennes et nouvelles, de la confession de foi latine, qui sont contraires à la parole de Dieu, à la véritable tradition ecclésiastique et aux définitions des sept conciles œcuméniques ?

— J'y renonce.

. . . . . .

Crois-tu que le feu du purgatoire ne sert de rien aux âmes des trépassés, et qu'il n'existe même pas, mais que les aumônes et les prières faites pour elles, et par-dessus tout le sacrifice non sanglant, leur apportent beaucoup d'allègement et de consolation ? (1)

— Je le crois et je l'admets.

Confesses-tu que le chef de l'Église orthodoxe-catholique est Notre Seigneur Jésus-Christ et promets-tu une obéissance sincère aux pasteurs établis par l'Esprit-Saint ?

— Je le confesse et je promets obéissance aux pasteurs de l'Église orthodoxe.

On le voit, ce texte récent et officiel (bien que non irréformable) ne mentionne que trois points controversés : le *Filioque*, la primauté romaine (avec l'infaillibilité) et le purgatoire. Mais il contient aussi une renonciation globale aux « autres erreurs » de Rome, « anciennes et nouvelles ».

Un autre document non moins autorisé, émanant cette fois,

(1) On remarquera que cette négation vise expressément le *feu* du purgatoire, qui n'est pas de foi dans l'Église romaine, et que le second membre de la question rétablit une bonne part de la doctrine catholique. Nous reviendrons plus loin sur cette question.

non plus de la Russie, mais de Constantinople, la réponse du patriarche Anthime VII à l'encyclique *Praeclara* de Léon XIII (1) porte à onze le nombre des « innovations » auxquelles Rome est sommée de renoncer. En voici l'ordre : le *Filioque*, — le baptême par infusion, — les azymes, — la consécration eucharistique par les paroles de l'institution, indépendamment de l'épiclèse, — la communion sous une seule espèce, — le purgatoire, — les indulgences, — la béatitude des saints avant le jugement, — l'Immaculée Conception, — la juridiction universelle du pape et son infaillibilité.

Mais cette liste n'est pas encore complète.

Nous le verrons en parcourant dans leur ordre usuel les divers traités de la théologie dogmatique et en consultant sur chacun d'eux les polémistes de l'orthodoxie.

ÉGLISE.

Commençons notre investigation par le traité de l'Église, qui est assurément le champ clos de la controverse principale.

L'Église orthodoxe, qui ne répudie aucun enseignement des sept premiers conciles, admettrait volontiers la primauté de l'évêque de Rome, proclamée à Chalcédoine (2). Seulement, elle l'entend d'une primauté d'honneur et refuse de se soumettre à la primauté de juridiction définie à Florence (3), — à plus forte raison à l'infaillibilité définie par le concile du Vatican. De plus, elle rattache généralement cette primauté d'honneur, non à un droit inaliénable hérité de Pierre, mais à

(1) Texte officiel dans l' Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια du 29 septembre (11 octobre) 1895. Cf. DUCHESNE, *o. c.*, ch. 3, et TOURNEBISE, *Études*, t. 76 (1898), p. 600; t. 77, pp. 368, 496; ID. *L'Église orthodoxe et l'union* (*Science et Religion*). Paris, Bloud (1900). — (2) Qu'on se rappelle les acclamations des Pères du IV^e^ Concile : Pierre a parlé par la bouche de Léon! — (3) Quelques orthodoxes accepteraient une certaine primauté de juridiction, dans les termes qu'admettaient les Gallicans, mais sans les développements illimités que le XIX^e^ siècle a reconnus à l'autorité du Pape.

une volonté positive de l'Église, à une entente des Pères, qu'une autre décision œcuménique pourrait réformer. Le pape est seulement le premier des patriarches et ne doit son titre qu'à l'importance politique de son siège, raison qui a fait également la fortune de Constantinople, la « nouvelle Rome ». Nous avons même vu que le formulaire liturgique russe met au nombre des « hérésies » à abjurer par les transfuges du catholicisme la primauté de saint Pierre parmi les Apôtres. Il y a donc en réalité deux négations distinctes, portant l'une sur les droits de saint Pierre, l'autre sur la transmission de ces droits. La première entraîne la seconde, mais on pourrait, à la rigueur, se contenter de la seconde, et admettre une primauté purement *personnelle* de saint Pierre. Nous n'avons pas rencontré cette opinion dans les livres orthodoxes.

Bien entendu, nous ne pouvons qu'indiquer les conséquences nombreuses de cette divergence fondamentale. Elles se produiront à propos des doctrines catholiques sur la règle de foi, sur l'institution des évêques, sur la législation ecclésiastique, etc. Dans un sens même, on pourrait dire que toutes les autres divergences dogmatiques se ramènent à celle-ci, puisque toutes les définitions de foi catholique postérieures à la séparation des Églises ont été ou portées ou sanctionnées par l'autorité suprême des papes.

Il sera plus intéressant de nous demander quel est proprement le système ecclésiastique de l'Orthodoxie.

En dehors de la monarchie papale, on peut, en effet, concevoir deux systèmes extrêmes : l'aristocratie épiscopale, qui fait dériver tous les pouvoirs hiérarchiques de l'institution divine et n'admet d'autre moyen de transmission de ces pouvoirs que l'imposition des mains ; — et la pure démocratie, qui mettrait tous les pouvoirs dans le corps des fidèles, sauf à les faire passer, en tout ou en partie, à une hiérarchie plus ou moins complexe.

La première conception, qui est celle de l'extrême droite

de l'Anglicanisme, paraît aussi plus conforme aux traditions de l'orthodoxie (1). Mais on ne peut plus dire que la seconde, plus ou moins mitigée, n'ait pas droit de cité dans son sein ; elle fait le fond des réclamations qui ont retenti un peu partout dans l'Église russe lors de la crise réformiste de 1905 (2) et elle a été appliquée après la guerre dans le concile national qui a rétabli, par voie d'élection populaire, le patriarchat de Moscou.

(*A suivre*). A. MALVY, S. I.

Une découverte théologique

La théologie sacramentaire est loin d'être achevée. Les traités sont encombrés de controverses que les principes « a priori » ne parviendront pas à résoudre seuls. Une étude sérieuse de l'histoire et des textes patristiques est absolument nécessaire : aussi tout apport de nouveaux documents doit-il être reçu avec reconnaissance. Le Révérendissime abbé général des chanoines de Latran vient de découvrir une bulle relative aux ordinations, dont l'importance n'échappera à personne (3).

(1) « Théoriquement et en vertu du droit divin, les évêques, successeurs des Apôtres, marchent sur le pied d'une parfaite égalité ; pratiquement, et en vertu du droit ecclésiastique, il y a entre eux une subordination hiérarchique, réglée par le 34e canon apostolique, qui dit que les « évêques de chaque nation doivent reconnaître le premier d'entre eux comme leur chef et ne rien faire sans son avis ». C'est sur ce fameux canon que les théologiens orthodoxes basent en général leur théorie des Églises nationales autocéphales, qui rappelle par certains côtés la vieille conception de la *pentarchie* ou gouvernement de l'Église universelle par les cinq patriarches ». M. Jugie, *Dict. apol.*, art. *Grecque* (Église), col. 365. Les Byzantins voyaient dans les cinq patriarches (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem) les cinq sens du corps mystique de Jésus-Christ, tous nécessaires à l'intégrité de ce corps sans qu'aucun soit indispensable. — (2) Cette crise, racontée par nous dans les *Études* des 20 avril et 5 mai 1906, a été étudiée avec grande abondance de documents par le R. P. A. PALMIERI, *La Chiesa Russia*, Florence, 1908. — (3) *Scuola Cattolica*, 15 mars 1924, p. 179.

Nos lecteurs se souviennent sans doute du problème discuté en théologie : « *un simple prêtre peut-il par délégation pontificale, conférer validement le diaconat?* » Quelques rares théologiens se prononcent pour l'affirmative. Leur argument principal est la concession faite par Innocent VIII aux abbés de Cîteaux de donner à leurs moines, non seulement les ordres mineurs, mais le sous-diaconat et le diaconat. La bulle « *Exposcit tuae devotionis sinceritas* » date de 1489. La plupart des théologiens, qui soutiennent la thèse opposée, se débarrassent de la difficulté en niant l'authenticité du document pontifical. Cependant cette authenticité semble peu douteuse. La bulle fut imprimée dans la collection des privilèges de l'Ordre de Cîteaux, publiée, du vivant même d'Innocent VIII, deux ans après la concession. Vasquez prétend avoir examiné lui-même la pièce (1). Il est certain que les abbés de Cîteaux ont usé de cette faculté non seulement avant, mais après le concile de Trente, à Rome même, et sous les yeux du pape (2).

Mais une question bien plus grave est posée par le nouveau document mis au jour par D. Frederico Fofi. La bulle de Boniface IX (1400) concède en effet à l'abbé de Sainte-Osith (3), le droit de conférer non seulement le diaconat mais même la prêtrise.

Nous reproduisons ici l'essentiel de cette bulle importante :

« Bonifacius, etc., ad perpetuam rei memoriam. Sacre religionis sub qua dilecti filii abbas et conventus Monasterii Apostolorum Petri et Pauli ac Sancte Osite Virginis et martyris in Essexia, Ordinis S. Augustini Londo-

(1) Vasquez. *Commentariorum ac disputationum in III^m partem S. Thomae.* Antwerpiae, 1621, disp. 243, c. 4, p. 702. — (2) Many. *Praelectiones de Sacra Ordinatione*, Paris, 1905, p. 149. Le cardinal Gasparri ne doute pas de l'authenticité de la bulle elle-même, dont l'original se trouve aux Archives du Vatican, mais croit que le mot *diaconatus* ne s'y lit pas. *De Sacra Ordinatione*, II, n° 798. — (3) Située dans la petite ville de Chich (Essex) ancien diocèse de Londres. Voir Tanner, *Notitia Monastica.* Cambridge, 1787. Essex X.

niensis dioecesis.... Hinc est quod nos ipsorum abbatis et conventus in hac parte supplicationibus inclinati ut idem abbas et successores sui in perpetuum abbates eiusdem monasterii pro tunc existentes omnibus et singulis canonicis presentibus et futuris professis eiusdem monasterii, omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et praesbyteratus ordines, statutis temporibus, conferre libere et licite valeant et quod canonici, sic per dictos abbatis promoti, in sic susceptis ordinibus licite et libere ministrare possint, quibuscumque constitutionibus apostolicis et aliis contrariis in contrario editis quibuscumque, quacumque firmitate roboratis, nequaquam obstantibus, eisdem abbati et successoribus suis ac eorum canonicis auctoritate apostolica, tenore presentium, indulgemus....

Nulli igitur.... nostre concessionis et constitutionis in forma gracie.... etc. Si quis.... etc. Datum Romae apud Sanctum Petrum. Kal. februarii, anno undecimo.... etc. (Archives du Vatican. Reg. lat. 81, fol. 264).

En 1403, le 6 février, le même pape révoquait la concession accordée : cette révocation est une preuve de l'authenticité du privilège susdit.

« Bonifatius, etc.... ad futuram rei memoriam. Apostolica Sedis providentia.... [*Le pape rappelle d'abord qu'il a concédé autrefois l'usage des « pontificalia » à l'abbé et à ses successeurs*]. Et deinde ut abbas et successores praefati omnibus et singulis canonicis presentibus et futuris professis eiusdem monasterii omnes minores necnon subdiaconatus, diaconatus et presbyteratus ordines, statutis a iure temporibus, conferre libere et licite valerent; felicis recordationis Alexandri P. P. IV praedecessoris nostri, quae incipit « abbatis » et aliis quibuscumque constitutionibus apostolicis nequaquam obstantibus, eisdem abbati et successoribus, auctorite apostolica, per quasdam alias nostras duximus indulgendum, prout in praedictis litteris plenius continetur.

Cum autem, sicut exhibita nobis pro parte venerabilis fratris nostri Roberti episcopi Londoniensis petitio continebat, monasterium praefatum in quo idem episcopus ius obtinet patronatus, per quosdam ipsius episcopi praedecessores londonienses episcopos.... fundatum extiterit; ac littere et indulta huiusmodi in gravem ipsius episcopi et iurisdictionis sue ordinarie ac ecclesiae Londoniensis lesionem vergere dignoscantur, pro parte eiusdem episcopi nobis fuit humiliter supplicatum ut sue et eiusdem ecclesiae indemnitati consulere in premissis de benignitate apostolica dignaremur. Nos super hiis, prout ex iniuncti nobis ministerii pastoralis officio tenemur, providere volentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, litteras et indulta huiusmodi, auctoritate apostolica, ex certa scientia, tenore presentium revocamus, cessamus et irritamus....

Nulli ergo.... nostrae revocationis et cassassionis et irritationis, voluntatis et constitutionis infringere.... etc. Si quis autem... etc. Datum Romae

apud Sanctum Petrum, VIII id. februarii anno quarto decimo.... (Archives du Vatican. Reg. Lat. 108, fol. 132).

L'authenticité de ces deux bulles est hors de doute : on possède en outre la preuve de leur promulgation en Angleterre (1). Leur signification n'est pas plus douteuse (2). Comme le note justement le Révérendissime abbé, il est remarquable que la cause de la révocation du privilège, comme il appert du second document, ne fut nullement « l'esorbitanza del privilegio » mais simplement les réclamations de l'évêque de Londres se prétendant lésé dans ses droits de patronat et de juridiction (3). Donc ni le pape ni l'évêque anglais n'ont mis en doute la validité d'une pareille concession. Bien plus les ordinations faites par l'abbé ne sont pas déclarées nulles. Les prêtres ordonnés par lui, s'il y en eut, continuèrent donc à exercer leur ministère sacré.

Un grave problème de théologie se pose donc. Le Révérendissime abbé croit la question de droit tranchée par la bulle même, s'appuyant sur cet adage, énoncé par le R. P. Schmalzgrueber, à propos de la concession d'Innocent VIII à l'abbé de Cîteaux : « Quod si autem pontifex

(1) *Calendar of Papal letters,* t. v, p. 334, 534.

(2) Il n'est pas possible en effet d'interpréter le privilège comme une simple concession de faire ordonner par un évêque au choix de l'abbé. En effet, les termes mêmes de la bulle suggèrent un vrai pouvoir d'ordonner. Bien plus, l'expression « *conferre libere et licite* » était dans le style de la curie pour concéder le pouvoir d'ordonner. Voyez la bulle d'Innocent IV à l'abbé de Cîteaux. Voir aussi dans le *Bullarium Lateranense*, Romae, 1727, p. 77, un privilège de Grégoire IX (1283) « conferendi fratribus tui minores ordines ». Append. p. 4 la bulle de Sixte IV (1483) « quatuor ordines minores novitiis et aliis religiosis professis dicti monasterii *conferre licite et libere valeatis* », etc. Ajoutez que la concession de conférer les ordres mineurs et majeurs, y compris la prêtrise, avait été accordée, nonobstant la bulle d'Alexandre IV « Abbates ». Or, celle-ci, insérée dans le « corpus iuris » (c. 3 *abbates* v, 7 in 6°), déclarait que les abbés ne pouvaient *conférer que la tonsure.* Il n'y a donc pas de doute possible sur le sens de la bulle. — (3) *Ib.*, p. 182.

aliquando delegavit eam potestatem, ergo potuit eam delegare, alias gravissime erraret, quod dici non potest ».

Assurément la concession du pouvoir d'ordonner, faite par le Souverain Pontife, constitue un argument probable et sérieux en faveur de la thèse que soutenait déjà Vasquez : *le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre, même de la prêtrise, est tout prêtre par délégation du Souverain Pontife.* Mais il serait exagéré de dire que cet argument est certain et péremptoire. Dans le cas présent aucune des conditions requises pour l'infaillibilité pontificale, telle que l'a définie le concile du Vatican, ne se trouve réalisée. Une concession de privilège n'est à aucun titre une définition de foi, à plus forte raison une définition solennelle « ex cathedra ». Inutile d'insister : cette assertion est par trop évidente. Si donc l'infaillibilité pontificale est intéressée, ce ne peut être qu'indirectement. Le concile du Vatican définissant l'étendue du privilège de l'infaillibilité déclare : « ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit » (Denz. n. 1839). De là les théologiens concluent, avec raison, que le Souverain Pontife est infaillible, dans les faits dogmatiques, dans la canonisation des saints et lorsqu'il porte une loi universelle obligeant toute l'Église. Mais aucun théologien ne prétend qu'il est infaillible dans les jugements particuliers ou lorsqu'il édicte des lois particulières (1).

Parlant de l'infaillibilité des lois ecclésiastiques, le P. Pesch s'exprime ainsi : « Possunt decreta disciplinaria edi aut pro universa Ecclesia, aut pro particulari casu vel pro particulari ecclesia. De solis prioribus loquimur i. e. de decretis quae a summo Pontifice aut a concilio oecumenico omnibus fidelibus

(1) Voir les lumineuses explications du cardinal Billot des conditions de l'infaillibilité. *Tractatus de Ecclesia Christi*, t. III, Romae 1900, p. 164.

praescribuntur » (1). Ni directement donc ni indirectement on ne peut prouver que le pape Benoît IX était couvert par l'infaillibilité quand il accordait ce privilège extraordinaire à l'abbé anglais. Cette bulle ne tranche pas définitivement le problème : la question reste ouverte à la discussion. C'est la conclusion du R. P. Pesch et du R. P. Wernz à propos de la bulle d'Innocent VIII accordant aux abbés de Cîteaux la faculté d'ordonner les diacres : « Genuinitate concessionis supposita, estne quaestio dogmatica de qua agitur soluta? *Non videtur : nam unum factum pontificium non facit legem neque dogma.* Potuit pontifex opinionem sequi quae a multis doctoribus defendebatur, non eo ipso definiens hanc opinionem » (2). Si cette conclusion vaut pour une concession qui resta en vigueur pendant deux siècles, à plus forte raison vaut-elle pour un acte qui fut retiré après trois ans. Un tel privilège ne peut être considéré à aucun titre comme une loi universelle et par conséquent comme engageant l'infaillibilité.

Il reste cependant que la découverte de cette bulle apporte en faveur de la thèse de Vasquez un solide argument probable et que dès lors cette thèse mérite un nouvel examen et plus approfondi. Nous ne pouvons entreprendre ici cette étude. Il suffit de rappeler que l'opinion contraire est presque universellement défendue par tous les théologiens, à la suite de saint Thomas, ce qui constitue déjà un argument de grande valeur, et surtout que la tradition patristique semble contraire à Vasquez, puisque les Pères considèrent que la distinction essentielle entre les simples prêtres et les évêques consiste dans le pouvoir exclusif d'ordination.

Il sera sans doute plus intéressant d'indiquer brièvement les répercussions que pourrait avoir dans la théologie sacra-

(1) *Praelectiones dogmaticae*, t. I. Friburgi, 1899, p. 368. Voir aussi Tanquerey. *De Vera Religione*, etc. Tournai, 1899, p. 546, et les autres théologiens. — (2) *Praelectiones dogmaticae*, t. VII, 1909, p. 333. Wernz, II, 27 d. et notam 29.

mentaire, la thèse de Vasquez, si elle devait être admise. La conclusion immédiate serait que les mots du concile de Florence : « *Ordinarius minister huius sacramenti* [ordinis] *est episcopus* » (Denz. n. 701), devraient s'interpréter que non seulement pour les ordres mineurs et le sous-diaconat, comme l'enseignent tous les théologiens, mais encore pour tous les ordres majeurs, à l'exception de l'épiscopat, un simple prêtre par délégation du Souverain Pontife peut être le ministre *extraordinaire* du sacrement de l'Ordre, comme il l'est du sacrement de Confirmation. — Mais cette affirmation ne changerait rien, ni aux thèses de l'origine divine de l'épiscopat, ni de leur supériorité, iure divino, sur les simples prêtres, ni même ne trancherait la question, si vivement débattue au concile de Trente : les évêques tiennent-ils immédiatement leur juridiction de Dieu ou bien du Souverain Pontife? — Par contre l'opinion des modernes qui, à l'encontre de saint Thomas et de tous les anciens scolastiques, affirment que la consécration épiscopale est un sacrement, qu'elle confère un nouveau caractère et n'étend pas (*extendit*) simplement le caractère presbytéral, cette opinion me semblerait fort compromise(1). Comment comprendre en effet qu'une simple délégation du Souverain Pontife puisse conférer un pouvoir, essentiellement dépendant du caractère sacramentel de l'Ordre, si ce pouvoir ne se trouve pas, radicalement au moins, dans le caractère sacerdotal? Une simple délégation ne peut donner le caractère sacramentel. Au contraire si, comme le veut saint Thomas, la consécration épiscopale n'est pas un sacrement nouveau et ne confère pas un caractère distinct, mais complète seulement l'ordination sacerdotale et étend pour ainsi dire, avec le caractère, le pouvoir reçu, il est peut-être moins difficile de comprendre comment une

(1) Vasquez cependant admet que l'épiscopat est un sacrement (p. 666). La thèse de la sacramentalité de la consécration épiscopale est une question libre, de l'aveu du cardinal Gasparri.

simple délégation pontificale peut remplacer jusqu'à un certain point, une cérémonie qui n'est pas un sacrement(1) : « Ordo prout est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum Eucharistiae... Et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est sacramentum » (*Suppl.* q. 40, a. 5, ad 2^{um}). Pour saint Thomas en effet le pouvoir sacerdotal s'étend « supra corpus mysticum Christi » parce qu'il s'étend « supra corpus eius reale » : en d'autres termes le pouvoir de sanctification, auquel saint Thomas rapporte le pouvoir d'ordonner (*Suppl.*, q. 40, a. 5 et q. 37, a. 2), est fondé sur le pouvoir de consacrer l'Eucharistie; dès lors, puisque le simple prêtre possède le pouvoir de consacrer, fondement ontologique des autres pouvoirs, on entrevoit une explication possible.

Peut-être aussi la thèse de Vasquez permettrait-elle de reprendre le difficile problème des réordinations, et donnerait-elle une probabilité à l'ancienne théorie de l'école canoniste de Bologne(2).

Quoi qu'il en soit de ces considérations, la thèse de Vasquez que confirme la découverte de D. Fofi, s'éloigne assurément d'une opinion généralement admise aujourd'hui comme certaine, mais elle ne heurte directement aucune proposition de foi : elle ne contredit pas davantage des conclusions théologiques certaines admises unanimement comme

(1) Je dis jusqu'à un certain point; comme le montre S. Thomas (Suppl. q. 38, a. 2, ad 2^{um}) : « in promotione ipsius datur ei potestas, quae perpetuo manet in eo quamvis dici non possit character quia per eam non ordinatur directe ad Deum sed ad corpus Christi mysticum et tamen indebiliter manet, sicut character, quia per consecrationem datur ». Le pouvoir d'ordonner par délégation pontificale serait essentiellement révocable. — (2) Saltet. *Les Réordinations*. Paris, 1907. Sur l'école de Bologne, voir p. 298 sq.

telles par l'École. Nous souhaitons vivement que la publication des bulles de Boniface IX provoque une nouvelle étude, plus fouillée, plus complète, de la question du ministre du sacrement de l'Ordre. E. HOCEDEZ, S. I.

Les Moniales à vœux simples

(*Suite et fin*) (1).

PASSAGE DES VŒUX SIMPLES AUX VŒUX SOLENNELS.

Un monastère à vœux simples a obtenu du Saint-Siège, comme le faisait espérer la déclaration de 1923 (2), l'autorisation d'avoir des vœux solennels. Qu'y aura-t-il de changé dans sa vie religieuse? La lecture du Code nous montre que les changements seront peu nombreux; dans un grand nombre de cas, moniales à vœux simples et à vœux solennels sont soumises aux mêmes lois. Il y a lieu pourtant d'entrer dans le détail.

D'abord cette autorisation du Saint-Siège obligera-t-elle toutes les moniales du monastère en question à faire des vœux solennels? Absolument parlant, le Souverain Pontife pourrait leur imposer une telle obligation, comme S. Pie V imposa la clôture aux religieuses qui ne l'avaient pas. Mais il est peu probable que les vœux solennels soient prescrits aux moniales liées par la profession simple perpétuelle, à moins que ces moniales n'aient demandé à l'unanimité les vœux solennels. Vraisemblablement les moniales ayant fait profession simple et perpétuelle resteront libres de se contenter des vœux simples ou d'émettre les vœux solennels, tandis que les professions perpétuelles qui se feront dans la

(1) *N. R. Th.*, pp. 193, 267. — Paraîtront prochainement en brochure. — (2) *A. A. S.*, XXV, 1923, p. 358. — *N. R. Th.*, t. L, 1923, p. 433.

suite devront être solennelles. Au reste, il est préférable de ne pas préjuger les décisions de l'autorité suprême et d'être seulement résolus à y obéir parfaitement, quelles qu'elles soient. Bornons-nous à envisager les changements que les vœux solennels amèneraient soit dans le monastère ou la communauté prise collectivement, soit pour chacune des moniales qui émettraient de tels vœux.

I. — EXEMPTION

Pour les moniales à vœux solennels, l'exemption de l'Ordinaire du lieu est la règle générale, formulée par le c. 615. Ce même canon nous rappelle les limites de cette exemption. Elle comporte un grand nombre de restrictions indiquées par le Code lui-même, et que nous avons parcourues dans les pages précédentes. De plus, les moniales soumises à des Réguliers sont seules à en bénéficier. Le Saint-Siège voudra-t-il que les monastères autorisés à avoir les vœux solennels soient placés sous la juridiction de Réguliers?

C'est fort possible, mais nous ne nous hasarderons pas à jouer le rôle de prophète, d'autant que des circonstances assez différentes amèneront sans doute des solutions diverses. Une grande dépendance des Ordinaires des lieux n'est pas incompatible avec les vœux solennels, et l'histoire en offre plus d'un exemple, bien avant le Concordat de 1801 et les indults de Caprara. Lorsque le cardinal de Bérulle et Madame Acarie fondèrent en France, au XVII^e^ siècle, les premiers carmels réformés, en y amenant d'Espagne des filles de sainte Thérèse, les Carmélites furent placées sous la juridiction des Évêques, non sous celle des Carmes, et nous pensons que cet état de choses dura, dans la plupart des carmels de France, sinon dans tous, jusqu'à la Révolution.

Les Visitandines avaient été soumises par saint François

de Sales à l'autorité des Évêques. Comment en eût-il été autrement? Si ailleurs les deux Ordres se correspondent : Carmes et Carmélites, Dominicains et Dominicaines, Chartreux et Chartreuses, Bénédictins et Bénédictines, Cisterciens et Cisterciennes, Franciscains et Franciscaines (Clarisses), il n'y a pas de Visitandins, — pas plus que de Jésuitesses. Il n'existe pas non plus d'Ursulins, mais les Ursulines de l'Union romaine, grâce à leur hiérarchie fortement centralisée, n'ont, vis-à-vis des Ordinaires des lieux, qu'une dépendance très limitée, analogue à celle des congrégations de droit pontifical.

II. — ÉRECTION D'UN MONASTÈRE

Pour ériger un monastère de moniales à vœux solennels, il faudra toujours, en plus du consentement écrit de l'Ordinaire du lieu, l'assentiment du Siège Apostolique (c. 497, § 1), et cela, pensons-nous, même si la dépendance vis-à-vis de l'Évêque était restée aussi étroite que par le passé : le c. 497 et la Déclaration de 1922 (1) ne laissent guère de place à une exception. Une faveur accordée ou une tolérance admise pour l'époque des vœux simples ne leur survit pas.

III. — POSTULAT

Au cours du postulat, puisque les aspirantes sont astreintes à la loi de la clôture (c. 540, § 3), elles n'en peuvent sortir, — sinon pour n'y plus rentrer, — que moyennant un indult du Saint-Siège (c. 601). Mais une sortie illégitime ne les frapperait pas de l'excommunication qui atteint uniquement les moniales en acte, non les moniales en espérance (c. 2342, 3°). Le vœu d'entrer dans un monastère à vœux solennels, émis absolument (sans condition) et après

(1) *A. A. S.*, XXIV (1922), p. 554. — *N. R. Th.*, t. L (1923), p. 99.

dix-huit ans accomplis, est réservé au Siège Apostolique (c. 1309).

IV. — PROFESSION

1° *Rite*. — Le rite de la profession solennelle sera sensiblement le même que celui de la profession simple perpétuelle. Si l'on avait supprimé de cette dernière des cérémonies exprimant la solennité des vœux, il sera à propos de les réintroduire. On veillera à ce que le mot « solennel » (vœux solennels ou profession solennelle) soit inséré ou réintégré dans la formule à réciter, de façon à éviter la moindre ambiguïté, en un point de cette importance.

La supérieure qui reçoit la profession solennelle doit en informer le curé du lieu où la moniale a été baptisée (c. 576, § 2).

2° *En quoi consiste la solennité des vœux?* — La distinction entre vœux simples et vœux solennels n'est pas de droit divin, mais de droit purement ecclésiastique. Voilà six siècles que Boniface VIII l'a déclaré, non pas *ex cathedra*, mais en résumant la vraie pensée de l'Église. Le Code actuel, après avoir distingué les vœux privés des vœux publics (les vœux de religion sont toujours des vœux publics), se contente d'ajouter : « Le vœu est solennel, s'il a été reconnu comme tel par l'Église; sinon, il est simple » (c. 1808, § 2). Ce ne sont pourtant pas là de simples étiquettes : il y a une réelle différence entre vœu solennel et vœu simple. Cette différence est-elle fondée sur l'essence même des choses? Consiste-t-elle 1° en une consécration spéciale (sur la nature de laquelle les commentateurs de saint Thomas sont divisés), ou 2° dans la stabilité plus grande des vœux solennels et leur propriété d'invalider les actes opposés? C'est bien peu probable. La première théorie n'a en sa faveur aucun texte officiel de l'Église. Elle naquit

à l'époque où tous les vœux de religion étaient solennels et s'opposaient aux vœux privés faits dans le monde, non aux vœux simples de Religion, alors inconnus. La seconde théorie, celle de Suarez, semble confondre les effets de la profession solennelle avec son essence. Si les effets de la profession découlaient de son essence, ils n'admettraient aucune exception : nous verrons qu'ils en admettent.

Pour d'autres, ce qui constitue la solennité des vœux dépend uniquement de la volonté de l'Église. C'est une solennité juridique, analogue à la solennité du contrat de donation en droit français. Certaines formalités sont requises, une publicité plus grande est imposée : moyennant quoi, l'acte sortira ses pleins effets et sera placé sous la protection toute spéciale de l'autorité publique. Cette explication s'accorde facilement avec le c. 1308, § 2. En somme, les vœux solennels sont des vœux que l'Église prend sous sa sauvegarde particulière et auxquels elle attribue en général des effets plus considérables que ceux des vœux simples (1) : grâce à ces prescriptions canoniques, par les vœux solennels une personne se consacre à Dieu, elle et ses biens, d'une manière plus complète et plus irrévocable que par les vœux simples.

Ces effets des différents vœux sont résumés dans le très important c. 579 : « La profession simple, qu'elle soit temporaire ou perpétuelle, rend illicites, mais non invalides, les actes contraires aux vœux, sauf disposition contraire formelle ; la profession solennelle les rend même invalides, s'ils peuvent être frappés de nullité ». Les mots « sauf disposition contraire formelle » indiquent que ces règles comportent des exceptions. Dans la Compagnie de Jésus,

(1) Sur plus d'un point, le Code attribue aux vœux perpétuels ce qui autrefois était propre aux vœux solennels, par exemple, apostats (c. 644), renvoi (c. 654), etc., derniers sacrements (c. 514), funérailles (c. 1224), etc.

le vœu simple de chasteté est un empêchement dirimant pour le mariage. Inversement le Saint-Siège permet à des religieux de disposer validement de leurs biens après les vœux solennels.

Faisons aux moniales l'application du c. 579. D'après Suarez, le vœu solennel d'obéissance rendrait invalide tout engagement personnel pris par une moniale : ainsi une moniale à vœux simples, mais non une moniale à vœux solennels, pourrait s'obliger validement, sans la permission de sa supérieure, à quelque action (lettre à écrire, pages à copier, tapisserie à exécuter, etc.) en faveur d'une tierce personne. Nous ne pensons pas que le c. 579 ait voulu consacrer cette opinion très discutée. La proposition « s'ils peuvent être frappés de nullité » permet de préférer l'opinion opposée, en disant avec d'autres auteurs : La nature des choses exclut cette différence radicale entre le vœu simple et le vœu solennel d'obéissance. Soit après l'un soit après l'autre, l'engagement pris sera valide, mais toujours à condition d'être ratifié librement par la supérieure, ou du moins de n'être pas annulé par elle.

Pour le vœu de chasteté, aucune controverse possible. Si une moniale était assez misérable pour s'enfuir du couvent et faire une tentative de mariage, ce mariage serait invalide après le vœu solennel (c. 1073), valide mais gravement illicite après le vœu simple (c. 1058). Dans ce dernier cas, la moniale infidèle serait tenue d'observer son vœu aussi complètement que les droits de son conjoint lui en laisseraient la possibilité. Par le fait même du mariage ou de la tentative de mariage, même purement civil, la moniale à vœux solennels encourt une excommunication réservée au Siège Apostolique; la moniale à vœux simples, une excommunication réservée à l'Ordinaire (c. 2388).

La profession solennelle rompt le mariage précédemment contracté et non consommé (c. 1119). Cette hypothèse se

vérifiera bien rarement : il faudrait que l'époux resté dans le monde ait renoncé à exercer, ou n'ait pu exercer, le droit conjugal que le c. 1111 lui accorde dès le début du mariage; qu'il ait consenti au départ de sa femme pour le couvent; enfin que celle-ci ait obtenu un indult du Saint-Siège, faute de quoi son admission au noviciat eût été invalide (c. 542, 1°).

A moins de dispense expresse du Saint-Siège, le vœu solennel de pauvreté rend invalides l'acquisition, la propriété ou la disposition de biens temporels personnels.

Ici se placent des prescriptions très importantes. C. 581 : « § 1. Jusqu'au soixantième jour avant la profession solennelle, la professe de vœux simples ne peut validement renoncer à ses biens; mais ensuite elle doit, sauf indults spéciaux du Saint-Siège, renoncer en faveur de qui bon lui semble à tous les biens qu'elle possède actuellement, sous condition de sa future profession.

« § 2. La profession faite, on prendra aussitôt toutes les mesures pour que la renonciation soit effective même selon le droit civil ».

En 1809, le Saint-Siège admettait dans l'empire de Napoléon l'existence de moniales hospitalières soumises aux prescriptions suivantes : « Art. 9. Chaque hospitalière conservera l'entière propriété de ses biens et revenus, et le droit de les administrer et d'en disposer conformément au code civil. — Art. 10. Elle ne pourra, par acte entre vifs, ni y renoncer au profit de sa famille, ni en disposer soit au profit de la congrégation, soit en faveur de qui que ce soit ».

Le 1er décembre 1820, un rescrit de la S. Pénitencerie rappelait le décret de 1809 et accordait, pour la Belgique, « en vertu d'une autorisation expresse du pape, aux Réguliers des deux sexes ayant déjà fait la profession solennelle, la permission d'acquérir, de retenir et d'administrer des biens, et d'en disposer en vue d'usages pieux et honorables,

malgré le vœu de pauvreté, pourvu que ce fût suivant la dépendance due aux supérieurs légitimes ».

Le 31 juillet 1878, Léon XIII faisait savoir que l'indult était toujours en vigueur en Belgique(1). Il semble bien que ces documents permettent aux supérieurs réguliers de Belgique (sauf peut-être pour l'Ordre de saint François, toujours à la tête en fait de pauvreté), d'autoriser leurs inférieurs, après les vœux solennels, non seulement à accomplir les formalités exigées par la loi civile(2), mais à être véritablement propriétaires. Il conviendra de ne le faire que dans des cas particuliers et pour des raisons spéciales.

Il serait à peine loyal et peu conforme à l'esprit de l'Église de voir les moniales proclamer bien haut leur vœu solennel de pauvreté si toutes s'arrangeaient pour n'en ressentir aucun effet.

Qu'advient-il des biens que la moniale possédait avant sa profession solennelle? Sans doute rien n'est changé sous ce rapport, et la moniale ne recouvre pas ce qu'elle avait sacrifié pour toujours.

Et quels inconvénients considérables résulteraient de la solution opposée? Comment faire sortir ces biens des mains qui les détiennent?

Venons au c. 582 : « Après la profession solennelle, sauf toujours les indults particuliers du Siège Apostolique, tous les biens qui adviennent d'une manière quelconque à un régulier :

« 1° Dans un Ordre capable de posséder, sont acquis à l'Ordre, à la province ou à la maison, selon les constitutions;

« 2° Dans un Ordre incapable de posséder, sont acquis au Saint-Siège en propriété ».

Dans la plupart des cas, ce que la moniale recevra par

(1) Vermeersch, *De religiosis*, II, 1902, p. 78 sqq. — (2) Ce qui est permis partout : *Monitore ecclesiastico*, 1923, pp. 154-158.

héritage, donation ou de toute autre manière, sera acquis à son monastère. Le 2° n'a pas d'application hors de l'Ordre de saint François. Il atteint les Mineurs Franciscains de l'Observance et les Capucins. S'applique-t-il aussi aux Clarisses, et s'il en existe dans nos régions, aux autres Franciscaines ou Capucines du second Ordre? Les intéressées le savent sans doute mieux que moi, ou peuvent puiser le renseignement aux bonnes sources.

La différence entre le 1° et le 2° est d'ailleurs moins terrible qu'il ne paraît au premier abord, puisque le Saint-Siège, propriétaire des biens des Franciscains et des Capucins, a coutume d'en laisser à ces religieux le plein usufruit. Ainsi en serait-il au besoin pour les Clarisses, peut-être moyennant une démarche faite une fois pour toutes ou renouvelée de temps à autre auprès du Saint-Siège.

V. — AUTRES OBLIGATIONS

1° *Habit religieux.* — Auparavant, les Réguliers à vœux solennels encouraient l'excommunication s'ils déposaient illégitimement l'habit religieux. Le Code supprime cette excommunication et place tous les religieux, à vœux solennels ou non, sur le même pied. Tous doivent porter l'habit propre de leur religion, à moins de raison grave approuvée par le supérieur (c. 596). Des précisions plus nettes peuvent se rencontrer dans les coutumes raisonnables ou les constitutions approuvées des différents Ordres.

2° *Clôture.* — Sur cette obligation importante, la S. Congrégation des Religieux vient de publier une Instruction, qui confirme les interprétations les plus autorisées du droit antérieur, et précise les détails d'ordre pratique (1).

(1) *S. C. de Relig., Instructio de clausura Monialium votorum sollemnium*, 6 febr. 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 96, ss. Nous la citerons par le sigle *Instr. Cl.*

Dès qu'un monastère de moniales sera autorisé à avoir les vœux solennels, il devra observer la clôture papale(1). L'un ne va pas sans l'autre (*Instr. Cl. Introd.*). Il faudra donc observer strictement les cc. 597, 600, 603.

Cette clôture comprend les jardins et vergers intérieurs, mais non l'église et la sacristie attenante. « Pour les monastères de moniales, il appartient à l'Évêque de déterminer exactement les limites de la clôture et de les modifier pour des motifs légitimes » (c. 507, § 3).

Les supérieures s'appliqueront à connaître parfaitement quelles personnes peuvent entrer dans la clôture (c. 600) et à quelles conditions. A cet effet, il sera utile de soumettre chaque année à l'Ordinaire la liste des personnes dont l'entrée dans la clôture est réclamée par les nécessités des religieuses ou de la communauté, par exemple médecin, ouvriers, jardinier, valets d'étables, etc. (*Instr. Cl.* III).

« Excepté le cas d'un péril de mort imminent ou autre très grave danger », par exemple cas de folie dangereuse, de maladie contagieuse, incendie, invasion de soudards, etc., il faut un indult spécial du S. Siège pour n'importe quelle sortie d'une moniale hors du monastère (c. 601).

Cette prohibition nous paraît imposée également aux moniales pendant la durée de la profession temporaire.

Comme les moniales doivent parfois se rendre dans l'église, par exemple pour la nettoyer, l'orner, etc., le S. Siège accorde aux supérieures de monastères qui en font la demande, l'autorisation de désigner les moniales qui pourront franchir la porte de la clôture dans ce but.

On exige que, pendant ce temps, les portes de l'église soient fermées à clef et qu'il n'y ait personne d'autre dans l'église (*Instr. Clot.*, III, 1°, d).

Certains Évêques ont, par indult particulier, le pouvoir

(1) *A. A. S.*, XV (1923), p. 358. — *N. R. Th.*, t. L (1923), p. 433.

d'accorder la même autorisation. Dans l'un de ces indults, on précise que le confesseur lui-même ne peut se trouver dans l'église en ce moment-là (1). La nécessité d'une opération chirurgicale ne suspend point ces défenses sévères; mais dans certains indults, l'Évêque reçoit les pouvoirs nécessaires pour autoriser une sortie ainsi motivée. L'autorisation du S. Siège serait requise même pour les sorties des postulantes et des novices, pendant leur probation ; mais elles peuvent quitter ou être renvoyées *définitivement* sans aucune autorisation spéciale (*Instr. Cl.* III, 2°, e) (2).

Que de la clôture, on ne puisse ni voir, ni être vue, c'est le souhait du c. 602. Il faut le comprendre raisonnablement, comme l'indique la formule « autant que possible ». L'Instruction (II) demande que les fenêtres donnant sur la voie publique soient munies de vitres en verre opaque ou de volets fermés; que le treillis à la grille du chœur ne permette pas au public de voir les moniales.

La clôture papale a pour sanction une excommunication simplement réservée au Siège Apostolique (c. 2342). Encourent, par le fait même, cette censure :

1° Toutes les personnes entrant indûment, dans la clôture, et les personnes qui les y introduisent (en les recevant volontiers, en les aidant à entrer), ou les admettent (ce serait le cas de la supérieure ne s'opposant pas à l'entrée quand elle le pourrait facilement) ;

2° « Les moniales sortant illégitimement de la clôture contre la prescription du c. 601 ».

Le 2° n'atteint que les moniales actuelles, donc pas les postulantes ni les novices, futures moniales, malgré le péché

(1) *Coll. Torn.*, 1924, 190. — (2) Cf. Resp. S. C. de Rel., 7 nov. 1916. — *A. A. S.*, (1916), p. 446. — *N. R. Th.*, 1920, 103. Cette réponse n'est pas citée dans les sources du Code; mais les termes de l'Instruction, combinés avec le c. 540, § 3, ne semblent pas laisser de doute sur la nécessité d'une autorisation du S. Siège.

grave qu'elles commettraient en violant l'obligation résultant pour elles des cc. 540 et 601. Au contraire, on n'échapperait pas à l'excommunication, semble-t-il, en sortant de la clôture après la profession temporaire. Une religieuse appartenant à un monastère où se font des vœux solennels est proprement une moniale, même si elle n'a encore fait que des vœux simples, tout comme un religieux qui a émis des vœux simples dans un Ordre est proprement un Régulier (c. 488, 2° et 7°). Plusieurs canons (par exemple, 580, § 3, et 647, § 1), appellent moniales de telles religieuses. D'autres (par exemple, 500, § 2, 525, 601, § 1, 611, 613, § 2, 615), sans le dire explicitement, les comprennent manifestement sous le mot moniales. Le Code ne laisse aucunement soupçonner la possibilité de lois différentes, avant et après les vœux perpétuels (dans le cas, solennels), en ce qui concerne la dépendance des Ordinaires (c. 500, § 2), la désignation des confesseurs (c. 525), la sortie de la clôture (c. 501, § 1), la correspondance épistolaire (c. 611), les privilèges (c. 613, § 2), l'exemption (c. 615). Il paraît donc difficile de soustraire les moniales, après leurs vœux temporaires, au c. 2342, § 3.

De plus, le c. 2342, § 3, punit les manquements au c. 601, auquel il renvoie explicitement. Il semble donc que ces deux canons donnent au mot moniale la même extension. Mais le c. 601 s'adresse certainement à toutes les moniales, y compris les moniales à vœux temporaires.

Toutefois, puisque l'application d'une peine requiert une interprétation très étroite, l'autorité de l'ancien droit, où cette excommunication n'atteignait que les moniales à vœux solennels, l'avis de plusieurs commentateurs du Code, l'élasticité encore subsistante du terme « moniales », nous amènent à reconnaître la probabilité de l'opinion plus bénigne (1).

(1) La question est traitée, et résolue de la sorte, dans *Commentarium pro religiosis*, 1923, pp. 140-145.

Si une raison spéciale, ou une coutume difficile à abolir, faisait désirer pour un monastère quelque atténuation aux lois de la clôture, on pourrait la demander au Saint-Siège avec un espoir de l'obtenir, fondé sur plusieurs exemples du passé. Ainsi, malgré les vœux solennels, le Saint-Siège permit à des Visitandines de recevoir chez elles quelques jeunes filles à instruire (1), à des Visitandines encore (2), puis à des Ursulines (3), de laisser entrer plusieurs prêtres dans la clôture à l'occasion des funérailles (4).

3° *Le chœur*. — Là « où existe l'obligation du chœur », où elle existe en vertu de constitutions antérieures au Code, le c. 610 urge cette obligation et en détermine l'exécution. Il ne l'impose pas ailleurs. En fait, les constitutions de presque toutes les moniales les astreignent, sous peine de péché mortel, à la récitation publique de l'office divin. Cette obligation, adoucie par l'Église là où il n'y avait que des vœux simples, reprendra toute sa gravité dans les monastères à vœux solennels. La supérieure sera donc rigoureusement tenue de faire en sorte que l'office divin soit célébré tous les jours où des moniales de chœur, en nombre suffisant (généralement quatre, c. 610, § 1), seront disponibles. Les moniales qui rendraient impossible par leur faute (par exemple, en se cachant pour empêcher le nombre requis d'être atteint), la récitation chorale de l'office, pécheraient mortellement.

En dehors de ce cas, il n'y aurait pas faute grave à s'absenter du chœur, mais toute moniale des vœux solennels qui n'a pas assisté à la récitation publique de l'office divin est rigoureusement obligée à le réciter en particulier (c. 610, § 3) ; la moniale qui n'aurait encore fait que des vœux simples, n'y serait pas tenue (c. 610, § 3), à moins

(1) Bizzarri, p. 493. — (2) *Acta Sanctae Sedis*, t. 36, p. 204. — (3) *Ibid.*, t. 37, p. 441. — (4) Dans l'*Instruction* sur la clôture, nous voyons qu'on accorderait la permission d'introduire le prédicateur dans la clôture, s'il ne peut convenablement du chœur parler aux moniales (III, 2°, 1).

de disposition contraire des constitutions (c. 578, 2°).

Les mots « autant que possible » montrent que l'obligation de la messe conventuelle n'est pas grave dans les couvents de femmes (c. 610, § 2).

Quand des moniales ne sont astreintes par leurs constitutions qu'à la récitation du petit office de la Sainte Vierge, cette obligation n'est que légère(1).

VI. — PASSAGE A UNE AUTRE RELIGION

Si une moniale, après les vœux solennels, a obtenu un indult lui permettant de passer à une autre congrégation religieuse, lorsqu'elle y fait la profession simple, « la solennité des vœux est éteinte par le fait même, à moins que l'indult apostolique ne contienne expressément d'autres dispositions » (can. 636)(1). En serait-il de même si cette moniale passait à un monastère de moniales à vœux simples? Non, semble-t-il, puisqu'alors elle « n'émettrait pas de nouvelle profession » (c. 633, § 3). — Mais ne serait-il pas singulier de voir émerger, seule de son espèce, cette moniale à vœux solennels? — Cas singulier, assurément, mais pas impossible : le c. 636 dit qu'un indult pourrait créer cette situation dans une simple congrégation. La définition d'une congrégation religieuse (canon 488, 2°), à plus forte raison d'un monastère de moniales à vœux simples, exclut l'émission de vœux solennels, non l'admission de personnes liées par des engagements solennels précédemment contractés.

CONCLUSION

On l'a vu, les principaux changements résultant du passage des vœux simples aux vœux solennels seraient relatifs aux

(1) Rép. de la S. Pénitencerie, 26 oct. 1858.

biens temporels, à la clôture et au chœur. Encore, sur ces deux derniers points, la différence serait-elle plus théorique que pratique, tant l'observation en était déjà parfaite dans presque tous les monastères à vœux simples.

Le Saint-Siège semble désireux de mettre fin à une situation « provisoire », qui a duré près de cent vingt-cinq ans, en ramenant à l'état normal les monastères qui en feront la demande. L'invitation très discrète de Rome(1) mérite d'être sérieusement examinée. A chaque monastère de bien peser le pour et le contre. L'exemple de l'autorisation obtenue décidera sans doute d'autres monastères à la demander. Seul, le premier pas coûte. Peut-être, d'ici quelques années, y aura-t-il des vœux solennels dans presque tous les monastères de France et de Belgique.

Les États-Unis ne sont pas nommés dans le document. Y aurait-il des difficultés spéciales dans ce pays? Je l'ignore, mais vraisemblablement elles ne viennent pas de la loi civile, dont le « libéralisme » (au moins mauvais sens du mot) est bien connu. Le Nouveau Monde n'aime pas à retarder sur l'Ancien. C'est probablement des deux côtés de l'Océan que les moniales reprendront, avec les vœux solennels, leur situation complètement normale. Acceptons-en l'augure.

E. JOMBART, S. I.

Notes de Théologie dogmatique

Les sacrements.

La Théologie sacramentaire vient de s'enrichir de trois études. Les lecteurs de la *N. R. Th.*, ne nous pardonneraient pas si nous omettions de les leur signaler. Car, par leur importance, elles s'imposent à l'attention, non seulement des

(1) *A. A. S.*, XV (1923), p. 358. — *N. R. Th.*, 1923, p. 433.

professeurs et des érudits, mais de tout prêtre qui veut se tenir au courant du mouvement théologique.

1. A l'étude des sacrements (1) en général, le R. P. de Ghellinck, bien connu par ses recherches d'études positives, apporte une contribution capitale. Il s'est proposé de faire une enquête complète sur l'usage du mot *sacramentum* dans la littérature patristique. Le premier volume est consacré aux écrivains anténicéens. « On a eu soin, dans ces pages, de relever toutes les traces qu'a laissées l'usage du mot à travers les générations chrétiennes antérieures au concile de Nicée » (p. 2).

Le relevé est complet, comme on peut s'en assurer rapidement en consultant à l'appendice I, « le dossier de l'enquête ». Non seulement les Pères de l'Église, et les autres écrivains ecclésiastiques, leurs œuvres apocryphes et tout ce qui nous reste des écrits des hérétiques, mais les actes et les passions des martyrs, les apocryphes bibliques tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, ont été soigneusement examinés. Pour mener à bonne fin ce travail immense, le R. P. de Ghellinck s'est entouré de collaborateurs distingués : chacun des chapitres forme une monographie exhaustive : le premier sur Tertullien, est dû à M. E. de Backer (2) ; le second sur Cyprien et ses collaborateurs, au R. P. Poukens, S. I. ; le troisième sur les derniers anténicéens aux R. P. G. Lebacqz, S. I. et J. de Ghellinck S. I. Division du travail nécessaire, mais qui ne va pas généralement sans inconvénients. L'écueil de ce genre de publications comme on l'a justement reproché à maintes tentatives similaires,

(1) De Ghellinck, S. I., E. de Backer, J. Poukens, S. I., G. Lebacqz, S. I., *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*. I. Les anténicéens. (*Spicilegium Lovaniense*, fasc. 3), Louvain. *Spicilegium Lovaniense*. Paris, Champion, 1924 (18×24 cm), 390 pp. — (2) Déjà avantageusement connu par sa thèse : « *Sacramentum* ». Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien. Louvain, 1911.

tant en Allemagne qu'en France et en Angleterre, est de n'offrir au lecteur qu'une collection d'articles d'inspiration et de méthode différentes. Le livre que nous analysons est d'une unité parfaite, grâce aux efforts du R. P. de Ghellinck qui l'a dirigé et s'est réservé l'introduction générale et les conclusions. C'est un vrai modèle : chaque auteur a gardé sa personnalité sans détriment de l'unité.

Les auteurs ne se sont pas contentés de cataloguer tous les textes où figure le mot *sacramentum*. Ils se sont efforcés d'en déterminer le sens exact et précis, avec ses nuances les plus délicates : et de les classer en trois groupes principaux :

1°) serment militaire, engagement sacré — rite d'initiation aux mystères, — serment d'initiation chrétienne, profession de foi — religion, culte; — foi objective et subjective — doctrine révélée — rite sacré — signaculum — (tous sens dérivés de l'acception classique de serment).

2°) mystère, — figure, symbole, allégorie — révélation avec sens actif ou passif — disposition, plan, ordre (sens influencés par l'usage biblique).

3°) sacrements — baptême — baptême et confirmation — eucharistie — cérémonies sacrées.

Les auteurs se sont ingéniés aussi à déterminer, avec toute la rigueur possible, les facteurs historiques ou littéraires qui ont influencé les divers écrivains dans l'usage du mot.

Ces quelques lignes suffiront à laisser deviner la richesse prodigieuse d'informations renfermées dans ces pages. Même les lecteurs non spécialistes trouveront intérêt et profit à lire l'introduction générale et la conclusion : mais pour tous les théologiens qui désormais aborderont l'étude des sacrements, ce livre, unique en son genre, sera un instrument de travail indispensable. Ils y trouveront classés et étudiés tous les textes patristiques dont ils font usage dans leurs preuves « ex traditione », et grâce au labeur du R. P. de Ghellinck et de ses collaborateurs, ils pourront être assurés du sens

exact et de la portée rigoureuse des autorités patristiques. Leur travail sera d'ailleurs singulièrement facilité par les tables très complètes qui terminent le volume (table des textes utilisés, table des mots latins et grecs, table alphabétique des noms propres et des matières). Ce livre pourra même leur rendre le service qu'ils demandent généralement aux meilleurs dictionnaires.

2. Il n'est pas nécessaire de présenter à nos lecteurs, le R. P. Galtier (1), avantageusement connu par ses savantes recherches sur l'histoire de la confession (2). Aussi attendions-nous avec impatience l'apparition de son traité complet sur la pénitence. Les espérances qu'avaient fait naître ses précédentes études n'ont pas été déçues, et son traité « dogmatico-historicus » (3), sera accueilli, croyons-nous, avec la même faveur que ses articles, car l'auteur y fait preuve non seulement des solides qualités que nous lui connaissions déjà comme érudit et historien, mais encore de celles que l'on exige d'un professeur de théologie dogmatique.

Le mérite spécial de ce nouveau traité, me semble-t-il, consiste, dans ce don si rare, mais si français : le sens de la juste proportion. La richesse de la documentation positive n'étouffe pas la raison spéculative et la théorie tient un compte rigoureux des enseignements de l'histoire. Le R. P. a aussi le sentiment très net du progrès dogmatique et ce trait constitue une autre originalité de ce traité. Signalons en particulier ses thèses sur les indulgences et sur la pénitence privée.

La pénitence *publique* doit se définir celle qu'accomplissaient les fidèles à titre de pénitents officiels (« *in ordine paenitentium* »). Personne ne nie l'existence de cette pénitence, au moins à partir du IIIe siècle. Les règles relatives à

(1) *N. R. Th.*, t. 50 (1923), p. 1. — (2) Elles ont été publiées dans le *Dictionnaire apologétique* du R. P. d'Alès, et dans les *Recherches de Sciences religieuses*. — (3) *De Paenitentia*, Tractatus dogmatico-historicus. Parisiis, Beauchesne, 1923 (13×22 cm), VIII-480 pp. Prix : 20 fr.

cette catégorie de fidèles se révèlent très différentes d'après les Églises particulières : quelques traits caractéristiques communs se dégagent cependant : les pénitents formaient un « *Ordre* » à part : ils étaient séparés de ceux qui étaient admis à la communion et recevaient des impositions des mains particulières.

Pour entrer dans cette catégorie il fallait l'intervention du prêtre, soit qu'on y fût admis, sur requête personnelle, soit qu'on y fût placé d'office.

La pénitence publique comprenait trois moments : l'imposition de la pénitence (*impositio*), son accomplissement (*actio*) et l'absolution. La plupart des théologiens prétendent que l'absolution proprement sacramentelle était accordée, secrètement, avant l'accomplissement de la pénitence imposée. Le R. P. Galtier montre que, dans la pensée de l'Église, la rémission des péchés était concédée dans l'acte même de la réconciliation finale et que, par conséquent, celle-ci constituait vraiment l'absolution sacramentelle : de droit, donc aucune absolution privée ne précédait la réconciliation solennelle.

N'existait-il donc pas une pénitence privée? La question est généralement mal posée : car la plupart des théologiens, définissent la pénitence privée en fonction de la discipline actuelle. Cette méthode révèle un manque de sens historique et de plus elle ne permet pas d'aboutir. Le R. P. donc établit la thèse suivante : « Privatam, quam dicimus paenitentiam, hoc sensu constat in ecclesia semper exstitisse, quod sacerdotes, pro summa in peccatores potestate, paenitentiae modum ac durationem attemperare poterant, tum gravitati delictorum, tum deliquentium dispositioni ac utilitati maiori. Hinc enim fiebat ut sine aggregatione « ordini paenitentium » dimitterentur per Ecclesiam non tantum peccata non « capitalia », sed etiam aliquando, propter motiva particularia, peccata « capitalia ».

L'Église se reconnaissait donc le droit de remettre les péchés en dehors des exercices de la pénitence publique. C'était le cas ordinaire pour les péchés « non capitaux ». La règle générale pour les péchés capitaux (dont le catalogue varie d'ailleurs d'après les Églises) voulait que les fidèles fussent soumis à la pénitence publique mais cependant, dans des cas particuliers, ces péchés étaient remis parfois, sans que le pécheur dût s'inscrire dans la catégorie des pénitents. Comment s'accomplissait cette absolution « privée » ? Sans doute la pratique ne fut pas uniforme : tantôt par un rite emprunté à la pénitence publique, tantôt sans cérémonie liturgique proprement dite : il suffisait que le pécheur accusât sa faute et que le prêtre manifestât, soit par ses paroles, soit par un geste, qu'il accordait la rémission. Ceci pouvait se passer absolument secrètement : dans d'autres cas la satisfaction imposée était en partie publique et en partie secrète.

Pour compléter cette esquisse rapide, rappelons une autre thèse de l'auteur : les péchés secrets, de droit, n'étaient pas *accusés* publiquement, même si parfois le prêtre imposait pour ses fautes, une pénitence publique ; quant aux péchés notoires, l'accusation en était faite souvent devant l'assemblée des fidèles (1).

3. Le sacrement de l'Extrême-Onction est comme le complément de la pénitence : il est destiné à achever notre purification et à nous préparer à entrer au ciel. M. le professeur

(1) Permettra-t-on quelques remarques de détail : on regrette l'absence de bibliographie ordonnée et surtout celle d'une table alphabétique ; — un certain manque d'uniformité dans les citations des noms d'auteurs, par exemple pp. 43, 45, 99, 104, 205. 217, etc. Quelques fautes d'impression ont encore échappé, pp 42, 191, 275. — Quelques erreurs, par exemple p. 213, note 2, homélie XIV au lieu de XV. Le volume des *Stimmen* n'est pas le XXXVIIIe mais le XXXIXe. — Nous regrettons que l'auteur, p. 95, n'ait pas fait mention du sens magique des mots « ligare et solvere », tel que nous le révèlent les *Papyri*, p. 408. Il y aurait eu avantage à distinguer plus nettement la « violatio sigilli » de l' « usus scientiae sacramentalis ».

Bord, bien connu de nos lecteurs, vient de consacrer une monographie à ce sacrement. L'objet en est bien délimité : étudier en lui-même et dans la tradition le texte fameux où saint Jacques, selon l'enseignement du concile de Trente, promulgue ce sacrement. Mais du même coup, c'est la meilleure partie de la preuve traditionnelle en faveur de l'Extrême-Onction qui est examinée.

Même après l'étude de Mgr Ruch dans le dictionnaire de Théologie de Vacant et de M. de Guibert dans le dictionnaire Apologétique du P. d'Alès, le travail de M. Bord n'était pas inutile : travail solide, bien documenté et, mérite rare dans une œuvre scientifique, un souffle de piété anime ces pages. « Tout prêtre et tout fidèle, écrit l'auteur, devraient se faire les « apôtres de l'Extrême-Onction », en dissipant les préjugés de l'ignorance religieuse sur ce sacrement et en exposant les effets admirables de ce rite pieux, pour l'âme et pour le corps ».

Nous espérons que le livre de M. Bord contribuera à cet apostolat. Déjà, il a été remarqué et bien accueilli dans les milieux ritualistes de l'Église anglicane. Nous lui souhaitons le même succès parmi les catholiques. Le catéchisme du concile de Trente exhorte les pasteurs à parler souvent aux fidèles de l'Extrême-Onction. L'ouvrage de M. Bord leur sera un précieux auxiliaire pour répondre pleinement aux vœux du saint Concile. E. HOCEDEZ, S. I.

(1) J. B. BORD, docteur en théologie, professeur de dogme au Grand Séminaire d'Aubenas. *L'Extrême-Onction*, d'après l'épître de S. Jacques, examiné dans la tradition (*Museum Lessianum*, section théologique). Bruges, Beyaert, 1923 (23×14 cm), XII-172 pp. Prix : 12 fr.

Note de Théologie pastorale

Le recrutement sacerdotal.

La crise des vocations ecclésiastiques, qui sévit dans un grand nombre de pays, s'est étendue même à la Belgique. Dans une étude fortement pensée et abondamment documentée, Monsieur le chan. Demeuldre en a examiné l'étendue, les causes et les remèdes (1). En France, où la pénurie de prêtres se fait déjà depuis longtemps plus douloureusement sentir, une véritable croisade a été organisée pour enrayer les progrès du mal. Les succès remportés font espérer dans un avenir très proche une amélioration appréciable. C'est au point que des chiffres cités dans l'opuscule tout récent du chan. Demeuldre sont heureusement démentis par les dernières statistiques (2).

C'est au prêtre, séculier ou régulier, que revient le rôle principal dans la campagne entreprise pour renforcer l'armée des ministres du Christ. Ce grand devoir, cette consolante mission lui ont été rappelés en ces derniers temps avec une singulière insistance par le S. Siège et les Évêques. Qui mieux que le prêtre apprécie la grandeur et les joies surnaturelles de la vocation sacerdotale ; qui comprend mieux que lui les besoins des fidèles ; qui doit plus que lui aimer le Sauveur et les âmes rachetées de son sang ; qui possède surtout les moyens plus abondants ou plus efficaces d'atteindre ceux dont dépend le recrutement sacerdotal : les parents, les éducateurs et les jeunes gens.

Pour semer la précieuse semence de la vocation, pour favoriser son éclosion, puis défendre son existence, le zèle ne suffirait pas. L'action du prêtre doit être à la fois éclairée sagement dirigée, constamment soutenue.

(1) *Le recrutement du clergé*, Bruxelles, Action catholique, 1923. — Cf. *La Documentation catholique*, nov. 1923, cc. 751, ss., 817, ss. — (2) J. Delbrel, s. o., *Les prêtres recruteurs de prêtres*, (Paris, Gigord) p. II, note 1. Cette dernière brochure a été honorée d'une lettre particulièrement élogieuse de S. E. le Cardinal Mercier.

Afin d'aider le prêtre à remplir cette mission, une œuvre s'est formée dont le rapide développement démontre assez la nécessité et la parfaite organisation (1).

Voici comment la définit un de ses collaborateurs les plus zélés : « Le *Recrutement sacerdotal* est aujourd'hui : I. *Une œuvre de presse*, vouée aux intérêts du recrutement et de la formation du clergé. — II. *Un mouvement de prédications et de conférences*, visant à servir les mêmes intérêts. — III. *Un foyer de propagande*, au profit de ces mêmes intérêts. — IV. *Un bureau de consultations et d'informations* sur les questions qui s'y rattachent. — V. Une *entreprise d'assistance*, en faveur de séminaristes indigents (2) ».

La Revue bimestrielle : *Le Recrutement sacerdotal*, ne s'adresse guère qu'au clergé et à quelques laïcs cultivés. On y trouve des articles théoriques ou pratiques sur la vocation sacerdotale ou religieuse et la formation intellectuelle, morale, ascétique, pastorale du clergé (3). Un tract mensuel de quatre pages, intitulé *Des Prêtres*, s'ajoute à la Revue. Destiné aux laïques, parents, éducateurs, hommes et femmes d'œuvres, jeunes gens, il éveille et maintient l'intérêt de cette question vitale au point de vue religieux : le recrutement du clergé (4) — Les collaborateurs de cette œuvre de presse ont édité une série de publications, soit scientifiques, soit populaires, sur la crise du recrutement sacerdotal, les formes et moyens de l'apostolat à exercer par les prêtres, les séminaristes, les religieuses, les femmes du monde; sur les signes de la vocation; ses grandeurs; les motifs d'y répondre, etc.

Parmi les autres sections du *Recrutement sacerdotal*, la quatrième mérite d'attirer l'attention. Le *Bureau de consultations et d'informations* fournit des renseignements biblio-

(1) *Le Recrutement sacerdotal*. Direction : 9, rue de Languedoc, Toulouse. — (2) DELBREL, *Les prêtres recruteurs de prêtres*, p. 62. — (3) J. de Gigord, 15, rue Cassette, Paris (6e). Abonnement : France : 5 fr. Etranger : 6 fr. — (4) J. de Gigord, Paris. Abonnement : Étranger : 3 fr.

graphiques ou statistiques pour préparer des sermons, des conférences, des journées d'études. On lui soumet des « cas » difficiles, dont ses collaborateurs indiquent la solution morale ou canonique. Il renseigne encore sur les œuvres de vocations tardives, les écoles apostoliques, les petits noviciats, les écoles sacerdotales interdiocésaines. Les prêtres ou séminaristes désireux de collaborer activement dans leur milieu à l'œuvre des vocations obtiendront du *Bureau de renseignements* toutes les indications utiles.

Les trois autres sections présentent un double intérêt. Aux prêtres de France elles peuvent prêter un concours très efficace, en leur envoyant des prédicateurs ou des conférenciers, en collaborant à des congrès ou journées d'études, en fournissant des ressources pour faciliter la persévérance d'étudiants indigents. A l'étranger, les prêtres trouveront dans cette organisation un modèle à suivre, des inspirations utiles et quelquefois même une collaboration immédiate.

Si le budget de nos prêtres de paroisse ne leur permet pas de se procurer les publications très intéressantes de l'*œuvre du recrutement du clergé*, ne pourraient-ils s'associer pour les acquérir? Déposées à la bibliothèque décanale, elles passeraient chez les curés et les vicaires. Une contribution modique permettrait ainsi d'assurer à tous le moyen de travailler plus efficacement à l'une des œuvres de zèle les plus urgentes pour l'avenir religieux du pays.

J. CREUSEN, S. I.

Consultations

I. Embryotomie

Quest. Peut-on dire que les réponses Romaines au sujet de l'embryotomie, etc. sont « un conseil, une règle à suivre

autant que faire se peut? » Qu'elles laissent entendre que les prêtres « pour certains cas rares, dans le secret d'une intimité restreinte et sûre, pourront se montrer plus tolérants »?

Rép. Les réponses du S. Office (28 mai 1884, 19 août 1889, 24 juillet 1895, 4 mai 1898) condamnent absolument toute opération directement occisive. Elles sont une interprétation de la loi naturelle : « non occides », s'imposant strictement à la conscience, même dans un cas extrême où il y va de la vie de la mère. Aucun moraliste catholique ne tient de nos jours une doctrine plus large. Les objections théoriques ont été assez souvent réfutées par les auteurs catholiques de Déontologie médicale. Nous faisons donc toutes nos réserves sur l'article du Dr. Mouret (Bulletin de la Société médicale de S. Luc, S. Côme et S. Damien; Paris, Janvier 1924, p. 3) d'où sont tirées les expressions citées plus haut dans la question. Aussi il ne semble pas qu'un médecin catholique, instruit des déclarations Romaines et du respect qu'il leur doit, puisse encore de bonne foi pratiquer l'embryotomie. Qu'un praticien, peu au courant de la doctrine de l'Église, se trompe de bonne foi et croie pouvoir faire l'opération dans un cas désespéré, c'est possible. Et c'est tout ce que veut dire GÉNICOT (Theol. mor. I. n. 376), que l'on cite bien à tort, dans l'article mentionné, comme autorisant plus ou moins le médecin à se former la conscience sur la licéité *objective* de l'embryotomie! J. SALSMANS, S. I.

II. Bénédiction des rameaux.

Dans un grand nombre de paroisses de Belgique le dimanche des Rameaux, les paroissiens apportent une branche de buis qu'ils tiennent en main ou déposent sur leur chaise, tandis que le prêtre à l'autel, bénit les branches de buis placées à côté de lui, et que seules il asperge d'eau bénite et encense. Est-ce que tout le buis qui se trouve dans

l'église à 20, 30, 40 mètres de l'autel, et qui ne reçoit ni aspersion ni encensement est bénit? La même chose a lieu le jour de saint Hubert pour la bénédiction du pain.

Pour qu'une bénédiction soit valide, il faut qu'elle se fasse selon le rite et le formulaire prescrits par l'Église (can. 1148 § 2). Il faut évidemment aussi que l'objet à bénir soit moralement présent au prêtre qui bénit et celui-ci doit avoir l'intention de le bénir.

Dans la bénédiction des rameaux ce qui constitue essentiellement la bénédiction, c'est sans aucun doute l'ensemble des prières que le prêtre doit prononcer sur eux; l'aspersion d'eau bénite et l'encensement sont des rites prescrits, mais personne ne prétendra que seules les branches de buis qui ont été mouillées par l'eau bénite et enveloppées de fumées d'encens ont reçu la bénédiction. D'autre part, on peut dire que le buis tenu par des personnes se trouvant dans l'église et qui voient l'autel ou font suite à la masse des fidèles se pressant autour de celui-ci est moralement presenté au prêtre qui fait la bénédiction. Si donc celui-ci a l'intention de bénir tout le buis que les fidèles ont apporté et qui se trouve dans l'église dans ce but, nous ne doutons nullement de la validité de cette bénédiction, et nous croyons même que cette manière d'agir est à recommander plutôt que l'achat de buis préalablement bénit; en effet, quoiqu'il ne semble pas que le buis bénit perde sa bénédiction par le fait même qu'il est mis en vente, cependant cela peut facilement donner occasion à un commerce simoniaque sous prétexte de la peine que le marchand a dû se donner pour faire bénir son buis.

Jos. Pauwels, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Incardination. (*Dioecesium N. et X., incardinationis*, 10 mart. 1923 — *A. A. S.*, XVI, (1924), p. 51, ss.). Joseph, né au diocèse de N., avait suivi ses parents émigrés en Italie avant sa majorité. Devenu majeur, il quitta sans espoir de retour le domicile paternel, et ne se fixa à demeure nulle part ailleurs. Désirant entrer dans les Ordres, il obtint de l'Évêque de N., le 15 janvier 1917, des lettres patentes l'autorisant à se faire incardiner et ordonner *au diocèse de son choix*, et fit ses études au Séminaire régional de Y. Lorsqu'il sollicita de la S. C. Consistoriale l'autorisation de se faire ordonner, il reçut comme réponse : « Inveniat episcopum benevolum receptorem ».

Il s'offrit donc à l'Évêque de X. qui l'accueillit, lui fit conférer la tonsure le 14 juin 1919, et le traita depuis comme incardiné à son diocèse. Déjà prêtre depuis quelque temps, Joseph, à la suite d'un conflit avec son Évêque, prétendit qu'il n'avait pas cessé d'appartenir au diocèse de N., et soumit la question à la S. C. C. — Avant le Code, arguait-il, en vertu du décret de la S. C. C. du 24 novembre 1906 (1), un *laïque* pouvait être *excardiné*; mais cette excardination pour être valide, devait être accordée en vue d'un diocèse *déterminé*. Or, l'exeat de l'Évêque de N., était indéterminé. De fait, le décret de 1906 parle d'une espèce d'excardination (quasi excardinatio) des laïques, que l'usage a fait introduire en plusieurs endroits. Mais le seul effet de cette « excardination » était de rendre *licite* à défaut d'origine, de domicile, de « familiaritas » la collation de la tonsure et l'incardination qui s'ensuivra. A supposer donc qu'il faille considérer l' « excardination » de janvier 1917 comme invalide, ce vice n'aurait en aucun cas empêché une incardination subséquente d'être valide. —

(1) *N. R. Th.*, 1906, pp. 93-95.

En réalité, la tonsure n'a été conférée qu'en 1919, après l'entrée en vigueur du Code; à défaut de droit acquis, c'est donc le Code seul qui en règle les effets. En 1919, Joseph n'avait pas de domicile; avec l'autorisation de la Consistoriale, l'Évêque de X. le fit tonsurer pour le service de son diocèse : l'incardination à X. était chose faite. Ce sont les termes mêmes du c. 111, § 2. — C'est sans doute pour ces motifs que la réponse de la S. C. C. donne tort au requérant.

La question de savoir comment le c. 956 a été observé, n'importe pas à la validité de l'incardination. Le rédacteur de la « feuille d'office » est d'avis que les étudiants d'un Séminaire *régional* sont domiciliés par le fait même au diocèse pour lequel ils font leurs études. Du jour où Joseph, jusque là vagus, s'est offert à l'Évêque de X. et a été reçu par celui-ci, l'intention de servir le diocèse, jointe au fait de la résidence actuelle au Séminaire régional de Y. (situé hors du diocèse de X.), lui confère le domicile diocésain à X. Les Séminaires régionaux tiennent lieu d'un certain nombre de Séminaires diocésains, tout comme un cimetière interparoissial équivaut à autant de cimetières paroissiaux, où chaque curé conserverait la plénitude de ses droits. — Cette interprétation n'a évidemment qu'une valeur purement doctrinale. Elle nous paraît discutable. Autre chose est l'intention d'acquérir un domicile, autre chose l'acquisition même d'un domicile. Celle-ci suppose comme élément de fait le séjour dans un *territoire;* un Séminaire régional possède-t-il une exterritorialité proprement dite, et en même temps multiple, qui ferait que le Séminaire de Y. serait au sens propre territoire de plusieurs diocèses?

J. Janssens, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX.

Clôture pontificale des Moniales (Instruction du 6 févr. 1924. *A. A. S.*, xvi (1924), p. 96).

L'*Instruction sur la clôture* des Moniales à vœux solennels

a été rédigée à l'occasion de nombreuses demandes provoquées par le décret du 23 juin 1923 sur les Moniales de France et de Belgique (1). On y trouve la codification de l'enseignement traditionnel, tel que le proposaient les canonistes. Dans certains articles pourtant, les prescriptions et les intentions du S. Siège sont précisées par des exemples concrets.

Relevons les détails les plus intéressants.

La clôture papale reste en vigueur dans un monastère, quelque réduit que soit le nombre des Moniales (I). Le confessionnal doit être disposé de telle sorte que le confesseur soit en dehors, la pénitente à l'intérieur de la clôture (II, 3°). Le mal grave, autorisant la sortie de la clôture sans la permission du S. Siège, doit menacer la communauté. On pourra donc faire sortir pour ce motif une moniale atteinte d'une maladie contagieuse (III, 1°, *a*), mais non celle dont la santé gravement compromise exigerait le transfert dans une clinique (III, 1°, *b*). Le S. Siège accorde aux Supérieures, qui en font la demande, la faculté de permettre à certaines religieuses d'entrer dans l'église publique du monastère pour la nettoyer, l'orner, etc. Cette permission est entourée de garanties assez sévères.

En disant que les aspirantes peuvent sortir librement de la clôture pour rentrer dans le monde ou en cas de renvoi, et que cela leur est interdit à l'occasion de la vêture, l'instruction semble bien supposer que l'autorisation de l'Ordinaire ne suffirait pas pour permettre un retour en famille entre le postulat et le noviciat (III, 1°, *e*). La S. Congrégation insiste sur l'interprétation stricte des cas où l'Évêque, le visiteur, le confesseur peuvent franchir la porte de la clôture et sur les précautions minutieuses insérées déjà dans la plupart des Constitutions ou coutumiers (III, 2°). S'il est difficile de donner aux religieuses les instructions spirituelles en restant hors de la clôture, la Supérieure pourra obtenir des autorisations spéciales pour parer à cet inconvénient (III, 2°, *l*). On conseille aux Supérieures de dresser une liste assez détaillée des personnes, dont l'entrée dans la clôture s'impose pour les besoins de la commu-

(1) *A. A. S.*, XV (1923), p. 357. — *N. R. Th.*, 1923, p. 433. *Per.* XII, p. 76.

nauté, médecins, jardiniers, garçons d'écurie, etc., et de la soumettre chaque année à l'Ordinaire, qui donnera mieux en connaissance de cause des permissions générales (III, 2°, *o*).

J. C., s. I.

COMMISSION D'INTERPRÉTATION

4. **Facultés d'absoudre pendant les voyages par mer.** (*Rép.* Comm. interpr., 20 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 114).

« 1° Utrum adverbium *obiter* can. 883, § 2, ita intelligendum sit, ut sacerdos rite praeditus facultate, iuxta § 1 eiusdem canonis, audiendi Confessiones, possit, quoties navis in portu maneat, terram adire ibique in ecclesia vel sacello Confessiones excipere eorum, qui confiteri petant, eosque valide ac licite absolvere, etiam a casibus Ordinario loci reservatis, per integrum diem, vel per integros duos vel tres dies, si tamdiu navis in portu maneat.

2° Utrum id possit per integrum diem, vel per integros duos vel tres dies dictus sacerdos, quoties ad idem iter prosequendum unam navem relinquere debeat ut alteram conscendat, si in portu hanc navem tamdiu expectare debeat.

3° Utrum in utroque casu idem possit dictus sacerdos etiam ultra triduum.

Resp. : Ad 1^um^ et 2^um^ *Affirmative*.

Ad 3^um^ *Negative*, si loci Ordinarius facile adiri possit ».

La réponse précise deux doutes : 1° La juridiction est accordée pour tout le voyage par mer, jusqu'au débarquement au port de destination. On peut donc l'exercer dans un port où l'on a dû s'arrêter pour changer de navire ; 2° la *durée* indiquée dans ce canon par *obiter* est de trois jours pleins, ni plus ni moins. Le jour d'arrivée dans le port ne compte pas. Cependant, s'il est difficile d'atteindre l'Ordinaire du lieu pour en obtenir les pouvoirs, le prêtre-voyageur pourrait exercer sa juridiction plus longtemps encore. On ne peut atteindre *facilement* l'Ordinaire, s'il n'est pas possible de recevoir sa réponse par voie de correspondance ordinaire, car le télégraphe et les

messages exprès peuvent, en l'occurrence, être considérés comme moyens extraordinaires.

Combien de temps le prêtre de passage pourra-t-il prolonger l'usage de ses pouvoirs? Le temps nécessaire pour recevoir juridiction de l'Ordinaire du lieu. La question ne se posera guère que dans les cas où l'on change de navire. Si l'on prévoit un séjour de plus de trois jours, il faudra se demander si l'Ordinaire peut être atteint et répondre commodément avant le départ du vaisseau attendu.

Pratiquement, dans les contrées où l'Ordinaire est éloigné, le cas sera presque toujours résolu par les instructions laissées au clergé local (1).

5. **Autorisation d'assister au mariage** (c. 1096, comparé aux cc. 465-472-476). *Rép.* Comm. interpr. 20 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 114).

« 1. Utrum vicarius oeconomus legitime constitutus in paroecia vacante, ad normam cann. 472 et 473, possit licentiam assistendi matrimonio dare sacerdoti determinato ad matrimonium determinatum.

2. Utrum id possit vicarius substitutus, de quo in can. 465, § 4, post Ordinarii approbationem, si nullam limitationem Ordinarius apposuerit.

3. Utrum vicarius parochi religiosi id possit post Ordinarii approbationem, sed ante approbationem Superioris religiosi.

4. Utrum vicarius, seu sacerdos supplens, de quo in cit. can. 465 § 5, id possit ante Ordinarii approbationem.

5. Utrum id possit vicarius adiutor parochi imparis suis muniis rite obeundis, legitime constitutus ad normam can. 475, § 1.

6. Utrum id possit vicarius cooperator, de quo in can. 476, inscio parocho.

Resp. :

Ad 1um *Affirmative.* — Ad 2um *Affirmative.* — Ad 3um *Affirmative.* — Ad 4um *Affirmative*, quoadusque Ordinarius, cui

(1) Sur les documents antérieurs en cette matière, cf. *Periodica*, XII, p. 40, n. 174.

significata fuit designatio sacerdotis supplentis, aliter non statuerit. — Ad 5um provisum in cit. can. 475, § 2. — Ad 6um provisum in cit. can. 476, § 6 ».

Les vicaires-paroissiaux qui possèdent tous les pouvoirs du curé sont assimilés à celui-ci par le droit. C'est le cas du vicaire-économe (cc. 472-473), du prêtre légitimement désigné par un curé pour le remplacer pendant une absence de plus de sept jours pleins (vicaire-substitut; prêtre suppléant; c. 465), du vicaire donné comme coadjuteur à un prêtre âgé ou infirme, si celui-ci doit être remplacé pour l'ensemble de son ministère (vicarius adiutor; c. 475, § 2). Les réponses se passent de commentaire et ne changent rien aux commentaires ou solutions proposés par exemple dans notre *Epitome iuris canonici*, I,[2] nn. 515, ss. ou *N. R. Th.*, 1921, 200; 1923, 46.

La réponse ad III s'explique par le fait que les *pouvoirs* du curé viennent de l'Évêque, non du Supérieur religieux qui a présenté le candidat. Si un vicaire paroissial (vicarius cooperator) possède, d'après les statuts ou par délégation de l'Ordinaire ou du curé, une délégation *générale* pour assister au mariage, il pourra sous-déléguer dans chaque cas particulier (c. 199, § 3).

6. **Désignation du prêtre délégué pour l'assistance au mariage** (Rép. Comm. d'interpr. 20 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 115).

Utrum, ad normam can. 1096, § 1, sacerdos sit determinatus, si parochus Superiori monasterii in casu particulari declaret, se ad matrimonium proxima Dominica in ecclesia filiali celebrandum delegare aliquem sacerdotem religiosum, qui a Superiore sequentibus diebus ad Missam die Dominica ibi celebrandam deputabitur.

Resp. : *Negative* ».

Le c. 1096, § 1 exige que la délégation pour l'assistance au mariage soit donnée *expressément* à un prêtre *déterminé* pour un mariage *déterminé*. Seuls les vicaires de paroisses peuvent recevoir une délégation générale, c'est-à-dire pour des mariages indéterminés. La réponse confirme l'opinion que nous avions

proposée dans l'*Epitome*, II, n. 396. Il faut que la *personne* du délégué soit désignée au moment même de la délégation. Cette désignation doit donc être strictement individuelle

Le cas se posait parfois en ces termes : un curé doit s'absenter pour moins de huit jours et écrit à un Supérieur de monastère ou de collège d'envoyer un prêtre qui célèbre les offices à sa place. Peut-il, dans la même lettre, déléguer le prêtre que le Supérieur désignera? Il faut répondre non. Mais voici un cas différent. Le remplaçant est déjà désigné et même en route, mais le curé ne le connaît point. Pressé par les circonstances, celui-ci doit partir avant que le remplaçant n'arrive. Peut-il, avant son départ, laisser par écrit ou faire transmettre de vive voix au remplaçant l'autorisation d'assister à tel mariage déterminé?

On peut, croyons-nous, répondre affirmativement. Car le délégué est au moment de la délégation désigné personnellement, individuellement. Le fait que le curé ne le connaît pas est sans importance. La personne du délégué est déterminable par ses fonctions, sa situation, la désignation déjà faite par le Supérieur. Il sera bon de s'assurer qu'au moment où le curé a délégué, le remplaçant était certainement désigné.

7. **La sainte Réserve** (c. 1265). (Rép. Comm. d'interpr. 20 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 115).

« Utrum Ordinarius, attenta immemorabili consuetudine, possit licentiam dare asservandi sanctissimam Eucharistiam in curatis ecclesiis, quamvis non stricte paroecialibus, sed subsidiariis.

Resp. : *Affirmative* ».

En vertu du c. 1265, il *faut* conserver la sainte Réserve dans les églises paroissiales ou quasi-paroissiales. Les églises subsidiaires n'étant pas nommées parmi les églises dans lesquelles on doit ou on peut garder la Sainte Eucharistie, il faudrait un indult Apostolique pour le faire habituellement. Le Code ne réprouve pas les coutumes contraires ; on pouvait donc résoudre la difficulté en recourant au c. 5.

La célébration du culte dans ces églises subsidiaires est souvent restreinte à la messe du dimanche. Si on y conserve la

Sainte Eucharistie, il faudra en permettre tous les jours l'accès aux fidèles, au moins pendant quelques heures, et charger une personne sûre de veiller à la sécurité de la sainte Réserve et à l'entretien de la lampe d'autel.

8. **Les traductions de la Sainte Écriture en langue vulgaire** (Ibid.).

« Utrum particula *et* canonis 1391, quo prescribitur : « Versiones sacrarum Scripturarum in linguam vernaculam typis imprimi nequeunt, nisi sint a Sede Apostolica probatae, aut nisi edantur sub vigilantia Episcoporum *et* cum adnotationibus », etc., interpretanda sit copulative an disiunctive?

Resp. : Affirmative ad 1am partem ; *negative* ad 2am ».

Le texte de la Const. *Officiorum* (25 janv. 1897) portait seulement « sub vigilantia episcoporum cum adnotationibus... ». « Et » pouvant parfois signifier « aut » (ff. de V. S., 29), on pouvait croire que le texte, très clair, de la Constitution avait été intentionnellement modifié, pour diminuer les obligations.

9. **Réserve de pension dans la renonciation à une paroisse** (cc. 1429, 1486, 2150). (Rép. Comm. interpr., 20 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 116).

« Utrum loci Ordinarius possit admittere renuntiationem paroeciae cum reservatione pensionis ad vitam pensionarii super beneficio paroeciali in favorem parochi renuntiantis.

Resp. : *Affirmative*, firmo praescripto canonis 1429, § 2 ».

Le doute ici résolu avait déjà donné lieu à une solution d'espèce de la part de la S. Congr. du Concile. Un curé du diocèse de N. avait été invité par son évêque à renoncer à sa paroisse, s'il ne voulait en être écarté d'office par voie administrative. S'il acceptait, l'Évêque s'engageait à lui constituer une pension sur les revenus de la paroisse. Le curé accepta, mais quelque temps après attaqua la validité de la renonciation. Elle était, disait-il, entachée de nullité parce que faite sous une condition que l'Évêque n'avait pas le pouvoir d'accepter. En effet, le c. 1486 déclare que l'Évêque ne peut accepter la renonciation à un bénéfice sous une condition qui affecte le paiement des revenus. La S. Congrégation déclara que la

nullité n'était pas certaine. Par les considérants, l'on peut voir que la pension avait été proposée spontanément par l'Évêque et non imposée comme condition par le curé (Cf. *A. A. S.*, XV (1923), p. 454).

Or, l'Évêque a le droit de constituer sur les revenus des bénéfices *paroissiaux* une pension à vie ou temporaire, au profit du curé ou du vicaire sortant (c. 1429, § 2). Il peut donc offrir cette compensation à un curé qu'il désire écarter, pour l'amener à renoncer à son office et ne pas être forcé de procéder d'autorité au déplacement administratif.

La réponse de la Commission va-t-elle plus loin que la décision de la S. Congrégation du Concile et confirme-t-elle ses considérants? En d'autres termes, l'Évêque pourrait-il accepter la renonciation offerte *sous condition* d'une pension, n'excédant d'ailleurs pas le tiers des revenus certains de la paroisse, tous frais déduits?

Le texte de la réponse semble bien l'affirmer. Il ne dit pas que l'Évêque *propose*, mais *accepte* une renonciation « avec réserve d'une pension... ». La réserve paraît donc annexée à la renonciation par le bénéficier. Si l'on objecte le c. 1486, nous répondrons que les cc. 2150 et 1429, § 2 constituent une exception au principe émis dans le c. 1486 *(Generi per speciem derogatur.)*

Le c. 2150 permet au bénéficier, menacé de déplacement, de renoncer sous une condition admissible par l'Ordinaire. Or en vertu du c. 1429, § 2, l'Ordinaire peut imposer une pension en faveur du curé sortant de charge. Donc. Le c. 1486 parle des bénéfices en général et, comme l'a remarqué le consulteur dans la cause N. du 11 novembre 1922, veut surtout écarter le danger de simonie. Ce danger n'existe pas dans la renonciation proposée pour échapper au déplacement d'office.

10. **Rétribution à l'occasion des messes du jour des morts** (c. 824). Rép. du Président de la Comm. d'interpr., 13 déc. 1923. *A. A S.*, XVI (1924), p. 116).

« Utrum per can. 824, § 2 Codicis abrogata censeri debeant ea, quae S. C. Concilii statuerat sub die 15 octobris 1915

in responsione ad III, de retributione non recipienda ne ratione quidem extrinseci incommodi in secunda et tertia Missa in die Commemorationis omnium Fidelium Defunctorum; an vero ea adhuc in suo vigore permaneant.

Resp. : *Affirmative* ad 1am partem; *negative* ad 2am ».

La réponse de la S. Congrégation du Concile, 15 oct. 1915, ad III, défendait absolument de recevoir une rémunération quelconque pour la seconde et la troisième messe du jour des morts « ratione laboris, seu incommodi extrinseci, puta si ad aliorum commodum illas celebrare debeat hora vel loco satis incommodo, puta in aurora vel circa meridiem, in ecclesia vel oratorio rurali, aut coemeterii » (1).

Le c. 824, § 2 permet, sans restriction, d'accepter une rétribution *ex titulo extrinseco* même pour une messe de binage ou une troisième messe. D'après la réponse officielle de l'Éminentissime Président de la Commission d'interprétation, on voit que la décision de la S. Congrégation du Concile est abrogée par le texte du Code. Il a donc suffi que le Code ne rappelât point, dans un article de portée générale, l'exception établie auparavant d'une manière si formelle pour le jour des morts. C'est la confirmation de la théorie proposée dans cette Revue (1923, pp. 196, ss.), pour l'abrogation de l'ancien droit. Voilà qui facilitera la connaissance et l'observance de la discipline actuelle.

J. Creusen, s. i.

Bulletin de Théologie morale et de droit canonique

(*Suite*).

B. Ouvrages spéciaux.

Plusieurs fois nous avons signalé la difficulté de réadapter au Code de bons traités plus anciens sur la vie religieuse. Le R. P. Choupin, s. i.,

(1) *A. A. S.*, vii (1915) 479. *Per.*, viii, 107.

s'est fort bien acquitté de cette tâche difficile (1). Mais pour y réussir, il a dû prendre avec l'œuvre du P. Gautrelet la plus grande liberté. En réalité, il a inséré habilement dans un traité canonique entièrement nouveau les meilleures pages ascétiques de son ancien Supérieur. Il nous livre ainsi un excellent commentaire de la partie du Code intitulée *de Religiosis* (Lib. II, Pars II), en même temps qu'un bon traité moral et ascétique des principales obligations de la vie religieuse. On y trouvera des considérations très élevées et très utiles sur le vœu, l'obéissance, la clôture, l'exemption, etc. Ce qui regarde le renvoi des religieux, leurs délits et les peines dont ils peuvent être frappés est renvoyé à un second volume, bien qu'on trouve déjà dans celui-ci la reproduction du texte officiel sur ces matières.

Les explications sont d'un juriste averti doublé d'un professeur éminent. L'auteur expose la discipline actuelle, d'après l'ordre du Code, avec une remarquable clarté. Parmi les interprétations déjà proposées, il fait un choix dûment motivé et sait, à l'occasion, affirmer son désaccord avec autant de fermeté que de courtoisie. Nous avons été heureux de lui voir ajouter si souvent le poids de son autorité aux solutions données dans l'*Epitome iuris canonici*. Les prescriptions les plus importantes sont presque toujours introduites par un résumé du droit antérieur. Cependant trop de textes difficiles sont présentés sans un mot de commentaire ou avec des explications très insuffisantes. On pourrait également souhaiter une table alphabétique plus détaillée.

Nous ne comprenons pas pourquoi l'auteur insiste tellement sur le commentaire du décret *In audientia* (S. C. de Rel., 5 aug. 1913) sur la confession des Réguliers. Le c. 519 tranche clairement plusieurs controverses ; ainsi il est désormais certain que tout prêtre peut entendre ces confessions en vertu d'une juridiction qui émane *directement* de l'Ordinaire du lieu, et que l'Ordinaire ainsi désigné est uniquement celui du lieu où la confession est entendue. Les religieuses trouveront dans le P. Choupin un chaud défenseur de la liberté de conscience, voulue par l'Église et si bien assurée par le Code. Son commentaire des cc. 522 et 526 est significatif à cet égard et nous ne pouvons qu'y applaudir. Un long enseignement du droit et une longue expérience du ministère dans les communautés religieuses n'ont point poussé le prêtre-canoniste à restreindre étroitement, sous prétexte d'abus toujours possibles, les concessions délibérément accordées par le S. Siège.

L'auteur semble admettre que l'interdiction d'exiger la manifestation de

(1) L. Choupin, s. i., *Nature et obligations de l'état religieux*. Discipline actuelle. *Traité de l'État religieux* du P. Gautrelet, s. i., entièrement refondu et accommodé au nouveau droit. — Paris, Beauchesne, 1923. — 19×12 cm, x-582 pp. Prix : 14 fr.

conscience s'étend aux maîtres et maîtresses des novices (p. 240, ss.). Les clercs qui auraient prêté le serment de servir perpétuellement le diocèse (c. 891), gardent toute liberté d'embrasser un état de vie plus parfait et ce n'est point d'eux qu'il s'agit au c. 542, 1° sub fine (p. 261). Quand les Constitutions d'une Congrégation prescrivent deux ans de noviciat, la première doit répondre aux conditions de l'année *canonique* (p. 280).

2. Des trois commentaires publiés par le R. P. Fanfani, O. P. sur différentes parties du Code, « le Droit des religieuses » (1) nous paraît le meilleur. On pourrait reprocher au *De iure parochorum* d'être beaucoup trop sobre de commentaires : ici les explications sont nombreuses et disent, sans prolixité, tout le nécessaire. L'exécution typographique met bien en relief l'importance relative des différents textes et une bonne table achève de faciliter l'usage du volume. — Dans le chapitre sur l'élection signalons ces remarques importantes : le Président, en tant que tel, n'a pas droit de vote, s'il ne l'a par ailleurs (n. 63, B) ; chez les Sœurs, le choix des *scrutatrices* est déterminé par les Constitutions et, si celles-ci n'ont rien fixé, par scrutin secret du Chapitre (n. 64, D) ; pour être élue Supérieure majeure, il ne faudrait pas avoir dix ans de profession *accomplis*, parce que le Code ne le dit pas. Ceci est inadmissible. Quand le Code dit : *dix* années de profession, ce n'est pas neuf et quelques jours ; bien plus, le jour de la profession, ne peut être calculé dans les dix ans : le c. 34, § 3 est formel à ce sujet. Or il s'agit d'une condition de validité. — Les décrets antérieurs au 19 mai 1918 ne doivent plus être lus publiquement (n. 87, B). — La Supérieure peut recourir aux confesseurs *supplémentaires* (c. 521, § 2) dans des cas particuliers pour la confession de toute la communauté (n. 94). Le P. Fanfani fait du local où un confesseur sans juridiction spéciale entend la confession d'une religieuse une condition de validité et il prive toutes les Moniales à vœux solennels (et beaucoup d'autres) du droit accordé par le c. 522 de se confesser à l'intérieur de leur couvent à un prêtre dépourvu de juridiction spéciale (n. 95). Nous n'admettons pas la première opinion, qui est discutable ; nous croyons la seconde en opposition avec la lettre et l'esprit du c. 522. — Le consentement du Supérieur légitime et du Conseil est une condition de *validité* pour l'aliénation de biens dépassant une valeur de 30.000 frs (n. 113, A, b), etc., etc.

L'auteur a jugé bon de ne faire aucune citation. Cela s'explique par le caractère de ses lectrices. Mais rend-on ainsi suffisamment justice aux écrivains dont on s'est servi et ne court-on point le danger d'imposer, sans le vouloir, son avis comme le seul possible? Hâtons-nous de dire que le

(1) P. L. Fanfani, O. P., *Le « Droit des Religieuses » selon le Code de droit canonique.* Traduction française par le R. P. L. Misserey, O. P. — Turin-Rome, Marietti, 1924. 20×14, xx-312 pp. Prix : 14 fr.

R. P. Fanfani ne cache jamais le désaccord sur les questions vraiment controversées et est généralement très modéré dans ses opinions. La traduction est fort soignée et rend la lecture de cet ouvrage vraiment agréable. Mais le prix est un peu élevé.

3. Les nouvelles formules de facultés accordées par la Congrégation de la Propagande ont déjà fait l'objet de deux commentaires détaillés (1). Le premier a été publié par le R. P. Vermeersch dans les *Periodica*. t. XI, p. (33), ss., puis édité à part (2), le second est dû au R. P. Ant. Iglesias, O. F. M. (3).

Dans le commentaire du P. Vermeersch, l'introduction historique et systématique est plus étendue et les différentes formules sont suivies, article par article; le P. Iglesias a préféré rattacher toutes ses explications à la *Formula tertia maior*, en indiquant les restrictions de pouvoirs contenues dans les autres formules. On ne peut dénier à la seconde méthode l'avantage d'une plus grande clarté. Quelques questions de principe ont été traitées avec plus de soin par le savant Directeur des *Periodica* et son analyse du texte est beaucoup plus complète; parfois le *Brevis commentarius* donne des renseignements pratiques plus abondants. Les missionnaires voudront étudier avec soin le premier commentaire; ils pourront se contenter du second dans leurs pérégrinations. Sans entrer dans le détail des questions controversées, signalons quelques interprétations intéressantes. Puisque l'usage des Facultés doit se faire gratuitement, l'Ordinaire ou le sous-délégué ne peuvent accepter une aumône spontanée qui aurait le caractère d'une rétribution, mais bien une offrande pour les œuvres. (V. 45. Igl. 7.) La mauvaise foi nous paraît incompatible avec l'*inadvertentia* et l'*oblivio;* dès lors, comment la prorogation de pouvoirs accordée en faveur de celles-ci, peut-elle rendre valide un acte de pouvoir posé mala fide (Igl. 8, 2°, b). Les deux auteurs affirment, d'un commun accord, que le S. Siège ne supplée pas, s'il arrive au sous-délégué missionnaire de dépasser par inadvertance le nombre de cas prévu dans la concession de l'Ordinaire (V. 47. Igl. 8, 2°). N'était l'autorité des commentateurs, nous n'admettrions pas cette interprétation. Sans doute, le texte des Formules ne parle que de l'Ordinaire (3ª animadversio); mais il est naturel qu'il parle uniquement de celui auquel les Facultés sont concédées. L'extension au sous-délégué de la prorogation de pouvoir nous paraît résul-

(1) Le R. P. Blat, O. P., ajoute en appendice au tome III, 1 de son *Commentarium* le texte des formules avec de brèves explications. —

(2) A. Vermeersch, S. I., *De facultatibus S. C. de Prop. Fide Commentaria*. Romae-Brugis. Beyaert, 1923. 22×13 cm, 116 pp. Prix : 4 fr. 50. —

(3) Ant. Iglesias, O. F. M., *Brevis commentarius in facultates quas S. C. de P. F. dare solet missionariis*. Romae-Taurini, Marietti, 1924. 18×11 cm, 145 p. Prix : 6,50 lires (franco).

ter du fait qu'elle est accordée pour tout usage des Facultés. — Puisque l'interprétation de ces privilèges doit être large, et non stricte, il semble bien que la faculté d'exposer le S. Sacrement avec deux lumières quelconques puisse s'étendre à l'exposition des XL heures. (Contra Igl. n. 22.)

Quand on compare attentivement les deux commentaires, on est un peu étonné que l'auteur du *Brevis commentarius* ne signale pas davantage tout ce qu'il doit au travail du Professeur de la Grégorienne ; il le cite pourtant dans sa préface comme une de ses sources. Espérons aussi que les modifications du change italien permettront aux éditeurs de renoncer aux prix ex. ... de leurs ouvrages.

J. Creusen, s. i.

Bibliographie

A. Vermeersch, s. i. **Theologiae Moralis** t. iii. iv. C. Beyaert, Bruges, 1923.

Un an après l'apparition du 1er volume, voici venir les volumes III et IV. Le R. P. V. est un inlassable ouvrier. L'auteur reste fidèle à la méthode suivie dans le v. I : Principia, Responsa, Consilia. La place toute subordonnée qu'il fait aux « Conseils » ne modifie pas sensiblement la physionomie habituelle aux livres de Théologie Morale. Ici comme ailleurs, l'effort principal tend à préciser et à définir l'étendue et les limites de l'obligation. Le R. P. a le mérite de chercher partout les raisons des choses, des solutions classiques, autant que le comporte la matière. Il ne néglige d'ailleurs nullement l'argument d'autorité ; parfois cependant on désirerait quelques références de plus.

Toutes les questions sont traitées avec compétence, mais certaines le sont avec un bonheur spécial. A propos de la vocation cléricale (n. 32), l'auteur expose amplement le cas difficile de l'aspirant aux Ordres, plus ou moins habitué aux fautes de la chair. Très sagement, il indique au candidat et au directeur, à côté de la conduite nécessaire, l'abandon obligatoire, dans les cas sans espoir, la conduite prudente, l'abandon ou du moins le délai conseillé dans d'autres cas sérieux, sans être désespérés.

Dans le « De Sacramentis in genere », le R. P. appuie sur les bonnes raisons, croyons-nous, l'obligation de donner les Sacrements à un pécheur occulte qui se présente en public : les inconvénients très graves qui suivraient du refus, beaucoup plus que le droit du sujet à sa réputation (191 fin).

Signalons encore quelques propositions très louables. L'auteur établit le droit de baptiser sous condition tout adulte moribond, privé de connaissance et dont on ignore s'il a eu l'intention explicite du baptême (243).

Dans le « De Eucharistia », explication simple et limpide de la coccélébration (287) ; — exposition large, sans excès, du c. 807 qui permet de célébrer sans confesssion, dans le cas de nécessité (317). Par contre, le canon correspondant, concernant la communion c. 856, semble interprété un peu sévèrement (392). La matière, il est vrai, est bien délicate. — Au n. 396 on voit avec plaisir le R. P. étendre le canon 858 § 2, qui permet de communier sans être à jeun, à des personnes qui peuvent se rendre à l'église voisine. Cependant, pour satisfaire au texte de la loi, ne serait-il pas bon de présenter la solution ainsi : Il s'agit d'une personne assez malade pour demander qu'on lui apporte le bon Dieu chez elle, mais qui préfère s'imposer la fatigue d'aller à l'église? — A l'article de la 1e Communion des enfants, le P. V. explique avec aisance et naturel le changement de discipline, introduit par Pie X et consacré par les cc. 854, 859 (n. 402, 407). — Sur la question des intentions de messe, l'auteur nous semble prendre une position très sage (n. 309). L'application sous condition est opérante si la condition est présente ou passée ; inopérante, si la condition est un futur contingent. Alors, en effet, ou bien cette condition est vraiment suspensive, et l'application ne se fait pas ; ou bien l'application est censée se faire immédiatement si Dieu sait que la condition sera réalisée. Mais précisément ce recours à la science divine, quand l'objet n'en est encore déterminé ni en lui-même, ni dans les causes secondes, ce recours est-il efficace en l'espèce? On peut au moins en douter. Déjà dans le « De Sacramentis in genere » les théologiens se demandent si l'intention est opérante : « Je t'absous si tu es prédestiné ».

Dans le tome IV, le P. V. a des choses excellentes sur l'éducation de la pureté (n. 21) et des directions précieuses, on pourrait dire des directives, pour un certain nombre d'actions ou d'occupations plus ou moins dangereuses (n. 124, 125) ainsi que pour des cas plus ou moins morbides ou pathologiques (n. 116, 133). On trouvera de même des principes très clairs sur les relations conjugales (n. 56, 64, 69 N. B. 71). — Par exemple l'auteur a de l'impuissance une notion, qu'il partage il est vrai avec quelques-uns, mais qui ne paraît guère conforme à la doctrine la plus commune. La vasectomie double ne lui paraît pas être un cas d'impuissance, vu qu'elle n'arrête pas la sécrétion interne (n. 41). Qu'on discute la question de savoir s'il y a impuissance temporaire ou perpétuelle, bien ; mais il semble difficile de nier l'impuissance actuelle. La présence ou l'absence de la sécrétion interne affecte le sujet, mais nullement l'acte dont il est capable hic et nunc.

Il y a encore quelques points — et quoi d'étonnant dans la multiplicité des principes et la complexité des choses? — sur lesquels le R. P., malgré sa profonde compétence, n'entraîne pas une conviction sans réserves. Ainsi, tome III n. 290 fin, il affirme que le décret de la C. du Concile du 8 mai 1920 (*A. A. S.* p 536) reconnaît aux Évêques qui ont un indult le droit d'imposer à leurs prêtres une intention déterminée et rétribuée pour les messes de binage et à certains jours pour la messe qui, de droit commun, devrait se dire

pro populo. Or, le but assigné à pareils indults « in favorem causae piae » « ad effectum erogandi eleemosynam favore Seminarii » l. c. p. 538 fin, incline fortement à limiter la faveur obtenue au droit d'obliger les prêtres à verser pour les messes dont il s'agit les honoraires reçus, ou, s'ils ont célébré sans honoraire, une somme calculée suivant la taxe diocésaine. — Plus loin, n. 380, le P. V. condamne sans appel l'opinion, rare il est vrai, de Noldin (III 118 1), en vertu de laquelle le célébrant pourrait consacrer de nouveau sous condition des hosties qu'il vient de consacrer douteusement. Sans doute, la raison sur laquelle s'appuie Noldin, en renvoyant au n. 102 2, est infirme ici : si la grande hostie a été douteusement consacrée, il faut la consacrer de nouveau sous condition. L'absence de parité saute aux yeux : la grande hostie est matière nécessaire du sacrifice ; les petites hosties, non. Mais il y a peut-être un moyen de présenter la chose plus logiquement. La matière probablement consacrée, surtout si elle a été certainement offerte, fait partie du sacrifice présent, sinon par nécessité, du moins par détermination du célébrant. Et cela semble suffire pour admettre la probabilité de l'opinion de Noldin, et pour permettre de s'en servir au moins s'il y a une raison grave. L'Ami du Clergé, interrogé sur cette opinion, n'ose pas déclarer improbable le sentiment d'un auteur si « pondéré », 1913 p. 382.

Une dernière difficulté de détail. Voici le c. 825 § 1. « Nunquam licet 1) Missam applicare ad intentionem illius qui applicationem oblata eleemosyna, petiturus est, sed nondum petiit, et eleemosynam postea datam retinere pro Missa antea applicata ». Au n. 297 3) le P. V. voit ici une défense absolue et universelle. Est-ce bien sûr? Célébrer à l'intention de celui qui le premier offrira un honoraire et qui, dans l'esprit du prêtre n'est pas autrement déterminé, peut aboutir doublement à une application nulle. Celui qui « offrira » peut n'être pas encore décidé et, en général, n'est pas déterminé à offrir le premier ; alors revient la difficulté signalée plus haut à propos de la condition future contingente. Autre risque d'application nulle : l'objet de l'intention peut n'exister pas encore ; par exemple, demain on m'apportera un honoraire de messe pour l'âme d'une personne qui n'est pas encore morte au moment où je célèbre. Mais il est des cas où ce double danger est évidemment éliminé. Jean vient de mourir, je le sais ; aussitôt je célèbre pour lui sans condition, décidé seulement, si je reçois des honoraires pour cette intention, à me compenser pour les messes déjà dites. Pourquoi interdire cette façon de faire qui, en définitive, est utile à l'âme du Purgatoire, plus tôt secourue. En faveur de cette interprétation bénigne et très raisonnable, Noldin se prononce nettement 179,2.

Enfin, au point de vue matériel, je me permettrai deux petites critiques. Certains numéros sont un peu longs et l'on ne trouve pas tout de suite ce que l'on cherche. Ensuite, on a le regret de ne pas trouver une concordance des numéros et des canons expliqués.

En somme, le livre du R. P. V. est un traité solide et érudit. A la fin du tome III^e^, une série de 19 Appendices présente sur les Sacrements d'intéressantes notes historiques, avec références précieuses. Il n'y a plus qu'à souhaiter la prompte apparition du tome II : De officiis virtutum. Ce sera le couronnement d'un bel ouvrage. L. GARDETTE.

J. KRAMP, S. I. **Opfergedanks und Messliturgie,** Erklärung der Kirchlichen Opfergebete (6 — 10^e^ mille). Ratisbonne. Kösel et Pustet, (16 × 11 cm), 186 pages. Prix : 0.80 M.

Les quatre éditions de cette brochure parues en moins de trois ans attestent son succès auprès du grand public, auquel il est destiné. L'auteur, qui est, par diverses publications, un des chefs du mouvement liturgique en Allemagne, a su joindre la piété à la science. Avec raison il préconise la communion des fidèles pendant la Messe, et ne l'admet à d'autres moments que comme exception. La notion du sacrifice est étudiée dans les premières pages. L'auteur repousse l'opinion qui fait consister l'essence du sacrifice dans une destruction. Cette question sera traitée avec plus d'ampleur dans un autre ouvrage, dont la seconde édition est sous presse, et que je compte présenter sous peu aux lecteurs. P. SCHEPENS, S. I.

R. P. EHRHARD. **Ciel ou enfer**. Avignon. Aubanel, (14 × 9 cm), 464 pp. Prix : 6 frs.

Terrible et angoissant dilemme ! Que d'âmes cependant, à le considérer, ont trouvé le salut ! Pour leur faciliter cette utile méditation, le P. E. a écrit dans un style simple, un peu chargé parfois, un excellent traité « *De Novissimis* », mis à la portée du grand public. Débordant de conviction, ce livre — malgré des outrances et une pointe de rigorisme qui perce, çà et là — fera beaucoup de bien. Mais pourquoi l'avoir surchargé de récits d'apparitions plus ou moins authentiques? Le dogme est assez solide sans qu'on doive l'étayer d'histoire de « revenants ». P. BOHAIN, S. I.

Dr SEBASTIANUS REINSTADLER, in seminario Metensi quondam philosophiae professore. **Elementa philosophiae scholasticae**, ed. 11^a^ et 12^a^ recognita. Friburgi, B. Herder, 1923, 2 vol. (11 × 17 cm). XLVIII et 1118 pp. Prix pour les deux volumes : 43,60 frs.

Le manuel du Dr Reinstadler se signale dès l'abord par ses excellentes qualités pédagogiques, mérite de premier ordre en ce genre d'ouvrages. La distribution des matières, limpide jusqu'en ses dernières divisions, offre à l'élève une parfaite synopse de la doctrine. Dans les exposés de notions philosophiques, l'auteur joint avec un rare bonheur la concision à la clarté.

Les études achevées, on doit revenir volontiers à cet utile vade-mecum qui, au surplus, par de judicieuses citations, introduit l'élève à la lecture des maîtres. M. L.

Chanoine R. Turcan. **Cours d'instructions dominicales**. 3e édit. Paris, Téqui, 1923; 3 vol. (11 × 18 cm), de xv-423; 391; 360 pp. Prix : 18 frs.

Si l'on peut constater, non sans tristesse, l'ignorance où se trouve le peuple chrétien « du dogme, de la morale et du culte catholiques » ne doit-on pas en découvrir une cause partielle dans la prédication évangélique, de nos jours édulcorée, énervée, pour le moins maladroite? Désireux d'aider les prêtres dans le ministère pénible mais absolument nécessaire de l'instruction dominicale bien faite, le chanoine Turcan leur présente en 3 vol. une série de 168 instructions. En voilà pour trois ans! Si chaque pasteur mettait à instruire son « petit troupeau » la bonté et le zèle joints à la simplicité claire et au sérieux de l'auteur de ces Cours, les âmes auraient beaucoup à gagner. J. S.

Mgr Tissier, évêque de Chalons-sur-Marne. **La Mère et ses enfants** : *Leurs études, leurs récréations, leur vocation*. Paris, Téqui, 1923, (8 × 11 cm), 125 pp. Prix : 3 frs.

Petit livre précieux à tous ceux qui désirent relever les ruines de la Société. Car « si les hommes en leur maturité jouent bien ou mal les pièces nationales » c'est la mère qui « prépare les acteurs » Ces pages font ressortir l'austère sublimité des devoirs maternels. A. W.

Publications nouvelles

Une Ame d'apôtre. Alexis-Louis Mangin (1856-1922). Runouski (Canada), Vachon. 1922.

Aussi édifiant qu'intéressant.

Offices des funérailles. Messe, Vêpres, Absoute. Paris. Bonne Presse 32 pp. Prix : 0,50 fr.

Traduction de l'office des morts : aidera à mieux faire comprendre la beauté de la liturgie, et les consolations solides qu'elle inspire.

Famille, Travail, Épargne *(Académie d'Education et d'entr'aide sociales)*. Séance publique du 22 Janvier 1924 : rapport sur les travaux de l'année et lectures. Paris. Éditions Spes, (22 × 13 cm), 53 pp. Prix : 3 frs.

Très utile pour les directeurs de cercles d'études.

Gabriel Heuriot. **La Lorraine**, avec planches hors texte. Paris, Beauchesne, 1923, (19 × 13 cm), vii-385 pp. Prix : 15 frs.

Ce livre donne un tableau complet d'une des plus belles provinces de

France. Accessible à tous, écrit dans un style clair et précis, il fera mieux connaître et apprécier les beautés, l'histoire et la vie de la grande terre lorraine.

Edouard Gasc-Desfossés. La Révolution Française. **L'Agonie de l'Ancien régime**, avec illustrations hors texte. Paris, Beauchesne 1923, (19 × 13 cm), 452 pp. Prix : 12 frs.

L'auteur présente dans un schéma aussi raccourci que possible les causes sociales prochaines de la Révolution, les institutions sous l'ancien régime, le gouvernement, les trois ordres, le règne de Louis XVI jusqu'au 15 mai 1789. Ce livre se recommande à tous ceux qui s'intéressent aux études politiques et sociales.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI

Un prétendu conflit entre le for extérieur et le for intérieur

1. Bien avant la promulgation du Code, les canonistes et les théologiens rencontraient une insurmontable difficulté à s'expliquer pourquoi et comment une personne dont le baptême fut reconnu d'une valeur douteuse, pût être sujette aux lois chrétiennes avant qu'on l'eût rebaptisée sous condition. Un grand nombre de décisions pratiques du S. Siège en la matière (1), en faisant constamment appel à cette obligation, s'exprimaient de manière à en faire supposer admis le principe général.

2. Ce fait donc était incontestable; on pourrait l'appeler

(1) Pour me borner à ne citer que celles qui se rapportent à l'obligation de la confession intégrale : le 17 juin 1715, elle fut imposée à un luthérien allemand converti; le 18 décembre 1868, le Saint-Office appliqua ce même décret en général aux anglicans que l'on devait rebaptiser sous condition, et dont par conséquent, dans chaque cas particulier, le baptême aurait été jugé sérieusement douteux. — On s'y conforma encore pour l'ordre à suivre pour la réconciliation des hérétiques en novembre 1875. Le 4 février 1881, le principe général est expressément invoqué, de l'obligation certaine des lois ecclésiastiques, pour ceux dont le baptême s'est trouvé douteux. — Enfin, avec l'approbation du S. Siège, en 1899, le concile plénier de l'Amérique latine, sans aucune restriction, impose à tous ses diocèses la confession et l'absolution après le baptême réitéré, n. 559 (*Collect.* P. F.^{2}, nn. 276, 1338, 1746. — *Coll. Lac.* III, 550, in append. ad Conc. Plen. Baltim. II).

La *Collect.* P. F.^{2}, II, p. 19, reproduit la note suivante : « In litt. S. C. de Prop. F., 12 iul. 1869, ad Archiep. Québec. haec in rem habentur : Quoad dubium ab A. T. propositum, sacramentalem confessionem attingens, a neo-conversis exigendam, observandum occurrit responsum elapsi anni, licet episcopis Angliae tantummodo rogantibus datum, universalem legem continere, proindeque non solum in Anglia, sed in aliis etiam regionibus obligare. Hinc patet quod nullatenus permitti potest ut praedictae decisioni contraria sententia doceatur ». — Il est vraiment difficile de ne prendre cette réponse que pour une opinion personnelle, dans son for privé, du secrétaire de cette Congrégation, qui en devint ensuite le préfet, le cardinal Barnabo.

juridique à cause des conséquences les plus graves qui s'en sont déduites pratiquement : ainsi, on permettait un nouveau mariage au protestant dont le baptême avait été douteux, et qui avait épousé avant sa conversion une personne certainement non baptisée, et l'on en donnait expressément pour raison l'empêchement purement canonique de disparité de culte dans son premier mariage (1). Le P. WERNZ, en rapportant les décisions afférentes, écrivait encore en 1912 : « At difficultas non levis videtur superesse si illarum decisionum RATIO INTRINSECA sive canonica sive theologica sit reddenda. Nam ipsi Cardinales suis decisionibus rationes quibus ducti fuerunt, subiungere non solent ». La preuve *dogmatique* n'étant donc pas expliquée, la porte s'ouvrait toute large aux discussions des savants catholiques; ils ne manquèrent pas de profiter de la liberté ainsi laissée.

3. Les uns en effet, comme les BALLERINI, les BUCCERONI et avec eux pas mal d'autres excellents théologiens, supposent que cette injonction du S. Office ne peut faire exception à la règle fondamentale, qui ne reconnaît aucune efficacité à une obligation, quand elle est incertaine; ils estimèrent donc que la confession prescrite ne devait nécessairement pas s'étendre aux péchés *probablement* commis avant un baptême valide, et bien plus, *probablement* déjà remis par le dernier baptême conféré sous condition. Dès lors, il ne pouvait s'agir ici que d'une loi ecclésiastique dont peut exempter un motif d'une gravité proportionnée comme l'est d'ordinaire pour de nouveaux convertis un examen de conscience de plusieurs années et une confession rigoureusement intégrale.

4. D'autres théologiens et canonistes de renom, comme un LEHMKUHL, un NOLDIN, un ZITELLI, un AVANZINI, un Chr. PESCH, etc., reconnaissaient avec les premiers, que

(1) Qu'il me suffise de renvoyer à WENRZ, IV, n. 508, III, note 33 ; n. 702, note 66.

ces décisions du S. Siège, quoique données dans le for extérieur, obligeaient en conscience et même, dans des matières différentes de la confession sacramentelle, entraînaient pour les deux fors la validité des actes publics tels que le mariage; mais ils faisaient observer qu'elles ne pouvaient s'entendre d'une loi purement disciplinaire, puisque celle-ci ne peut porter sur l'extension de l'objet d'une loi divine, comme celle de la confession de tout péché mortel commis après le baptême; car, si par manière de précaution, elle insiste sur l'accomplissement de la loi divine en cas de doute, elle s'exprimera de manière à faire entendre qu'elle impose le parti le plus sûr, indépendamment des principes réflexes. Par conséquent ces décisions, conçues en termes si absolus, ne pouvaient être qu'une *déclaration de la loi divine* qui oblige à cette confession, dans ce cas. C'est pourquoi ces théologiens cherchaient à déterminer le fondement dogmatique de cette injonction portée dans le for extérieur. Pour les premiers, dont l'explication avait enlevé aux prescriptions du S. Office le fondement dogmatique et universel que ses termes absolus semblaient supposer, le conflit entre le for intérieur qui supprimait ou restreignait l'obligation, et le for extérieur qui l'affirmait tout simplement, le conflit subsistait irréductible; pour les derniers, il disparaissait complètement (1).

* * *

5. La gravité de cette controverse n'avait certes pas échappé à l'attention des savants appelés à préparer la

(1) L'illustre Évêque titulaire de Pamarié, Mgr Dominique Mannaioli, quatre ans avant la publication du Code, nous donna une « *Disquisitio theologico-moralis* » sur cette controverse; et tout en contestant quelque peu la force des prémisses du Père Lehmkuhl, il apporta à la conclusion le suffrage d'un argument par l'absurde. Romae, Fr. Pustet, 1913. Cet argument, au lieu de se substituer à celui du P. Lehmkuhl, peut avantageusement s'y ajouter.

rédaction du Code, surtout après la publication, en 1913, de la docte dissertation de Mgr MANNAIOLI, que je viens de citer. On pouvait donc s'attendre à quelque nouveau statut qui terminât le litige. Mais sans doute pour ne pas entrer dans la question doctrinale, dont dépend radicalement la solution, et qui n'était pas de son ressort immédiat, le Code de droit canonique s'en est abstenu ; dans les deux canons 87 et 1070 qui s'y prêtaient, les principes juridiques du for extérieur sont seuls invoqués ; dans le premier le baptême tout simplement, sans distinction ultérieure, est présenté comme requis à la constitution juridique de la personne, soumise à l'Église ; dans le § 1 de l'autre, on parle encore simplement du baptême et dans le § 2, si l'on fait mention du baptême communément supposé, ou de valeur douteuse, en rapport avec le mariage, ce n'est que pour insister sur la présomption qui, exclusivement dans le for extérieur, favorise la validité de cette union aussi longtemps que l'évidence de faits contraires ne l'a pas détruite. On n'entre donc absolument pas dans la question du for de la conscience ; et l'on ne fait aucune allusion à la manière de concilier ces dispositions avec l'obligation de conscience, ni au fondement dogmatique nécessaire pour que celle-ci puisse exister dans les deux fors, si la valeur du baptême venait à être mise en doute.

6. La controverse reste donc ouverte et en effet après la mort des Pères LEHMKUHL et NOLDIN, qui parmi les modernes étaient les principaux défenseurs de l'opinion plus sévère, dans les ouvrages qui commencent à expliquer le Code, on ne trouve guère que les anciens arguments en faveur de l'opinion plus bénigne, ou bien une prudente réserve. Il me sera donc permis d'arrêter l'attention du lecteur sur un point de vue jusqu'ici laissé dans l'ombre, tandis qu'il semble mettre sous un jour moins indécis l'obligation qui résulte du baptême en question. S'il en est ainsi, on ne pourra plus

refuser à l'argument du Père Lehmkuhl (1) toute la portée de sa conclusion, qui met la conscience en parfait accord avec les prescriptions du for extérieur.

Je me contente d'une simple explication de l'argument, en laissant au lecteur avisé le soin d'en tirer les conséquences et de les appliquer à la solution des objections qui tomberont d'elles-mêmes.

* * *

7. L'analyse de la doctrine révélée qui nous est présentée dans la règle de la Foi au sujet des sacrements (2), me fournit les *postulata* suivants : si d'une part le baptême, précisément en raison du caractère qu'il imprime dans l'âme, a la vertu d'incorporer à l'Église celui qui le reçoit (3);

(1) Cette courte note ne me permet pas de transcrire cet argument en entier; on a partout sous la main la théologie morale de cet auteur; il suffit d'y lire dans la 11e édition les nn. 425 ss. du tome II ; dans les éditions antérieures, les nn. 321 ss. du tome II. L'assertion fondamentale est la suivante : « Nemo ambigit quoslibet regimini sociali eius societatis subiacere, cui externo ritu adscripti fuerint, *donec illa adscriptio probetur invalida...* dubium nullitatis adscriptionis, quod solvi non possit, nullatenus admittitur, quo aliquis subiectionis onus exutiat, etc. » — (2) Conc. Trid. Sess. VII, De bapt., can. 7 ; Conc. Valentin. sub Leone IV, anno 855, de praedestinat., can. 5 (Denzinger-Bann. 324). — (3) Palmieri. *De Rom. Pont.*3 Proleg. De Eccles. XI, n. VII, pag. 48 : « Deficiente baptismo, *seu baptismali charactere*, deficit condicio a Christo requisita, ut quis sit in Ecclesia, etc. » — Card. Billot. *De sacram.* I, p. 270 : « Nec cuiquam amplius dubium esse potest quin baptismus ratione characteris quem imprimit, vim habeat incorporandi hominem verae Ecclesiae Christi ». — Wernz, IV, n. 508, nota 33 : « Character indelebilis si desit... videtur deesse omne fundamentum iurisdictionis ecclesiasticae ». Et un peu plus bas : « Character baptismalis qui ex divino iure est unicum fundamentum dependentiae alicuius hominis ut subditi a legibus ecclesiasticis ». — Le Père Vidal, dans sa nouvelle édition de l'ouvrage du Père Wernz (tom. II, De personis, Romae, 1923), pag. 2, en expliquant le canon 87, reprend l'assertion de son prédécesseur : « Fundamentum personalitatis in Ecclesia est *character* indelebilis, quem quilibet baptismus validus producit, tametsi forte non producat gratiam, propter obicem in subiecto existentem ». Toutefois ces assertions

d'autre part cette impression ne se manifeste pas physiquement en elle-même et beaucoup moins encore dans chaque cas particulier, avec une certitude métaphysique et absolue, mais elle se certifie uniquement par les *présomptions* que nous pouvons avoir de la pleine validité du signe extérieur sacramentel, qui est conféré. C'est ce qu'écrit saint THOMAS et il n'est en cette assertion que l'écho de saint AUGUSTIN défendant la doctrine et la tradition catholique contre les Donatistes. « Character, dit-il dans le passage que je viens de rappeler à la fin de la note 1, animae impressus habet rationem signi in quantum per sensibile sacramentum imprimitur; per hoc enim scitur aliquis esse baptismali charactere insignitus quod est ablutus aqua sensibili. » Ce n'est donc pas du caractère comme tel que résulte l'incorporation à l'Église, mais plutôt du rite sensible qui seul nous le manifeste, pourvu que nous puissions le *présumer* validement administré.

8. D'ailleurs ce mode *présomptif* de connaissance est d'institution divine dans tous les sacrements : « voluit autem Christus, écrit Suarez(1), homines in huiusmodi effectibus et actibus (sacris et sacramentalibus) gubernari et operari, ut homines, seu humano modo »; c'est un fait dogmatique qui est *un des fondements* de la doctrine catholique proclamée contre les novateurs du temps par le Concile de Trente, dans la sess. VI, chap. IX : « neque illud asserendum est, oportere eos qui vere iustificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse iustificatos »; et encore : ... « cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. »

9. Aussi saint THOMAS, à la suite de saint JÉRÔME (2),

si catégoriques, supposent en même temps nécessairement vraie la doctrine de saint THOMAS, III, q. 63, a 2, ad 4, que je vais citer dans mon texte, et qui leur fait les réserves indispensables. Cfr III, q. 60, a. 4, in corp. et ad 1.

(1) *In 3 P.* Disp. XIII, Sect. II, n. 11. — (2) S. THOMAS, I, II, q. 112, a. 5,

déduisait la même vérité de l'Ecclésiaste IX, 1 : *nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore :* « homo non potest per certitudinem diiudicare utrum ipse habeat gratiam », alléguant encore *I Cor. IV, 3 et 4.* Et avec lui tous les théologiens de toute école insistent sur cette incertitude de l'état de grâce, et ils la concluent, entre autres causes, de ce que le ministre qui nous confère le sacrement, ne nous donne qu'une *certitude morale* de l'avoir fait correctement, dans la signification extérieure de son acte, *à moins qu'il n'exprime extérieurement le contraire* (1).

10. Or cette certitude morale n'est autre que celle qui résulte, comme disaient les anciens, *ex probabilibus coniecturis*, d'après les lois morales, de la manière ordinaire d'agir des hommes dans leurs relations sociales; elle se fonde sur ces axiomes qui sont bien connus non seulement des canonistes mais encore du vulgaire : *nemo praesumitur malus nisi probetur; in dubio standum est pro valore actus; factum praesumitur quod de iure erat faciendum*, ou bien encore *quod fieri consuevit;* et cela, *quousque non fuerit evidenter demonstratum oppositum;* et d'autres semblables (2). Et tout le monde sait qu'ils sont loin d'être infaillibles. Le dernier cité est expressément invoqué par saint THOMAS lui-même quand il parle de la certitude que nous pouvons avoir de l'intention intérieure du ministre des sacrements (III, q. 64,

Sed contra. S. HIERON. *In Ecclesiasten;* MIGNE, t. 23, col. 1080. Ainsi encore CORNEL. A LAP., in h. l. — Mais le P. Ger. GIETMANN s. I. n'admet ce sens que comme accommodatice, ou tout au plus, comme une interprétation *non nécessaire* (*Curs. S. S.* CORNELY, etc., *In Ecclesiasten*, pag. 275).

(1) S. THOM. III, q. 64, a. 8, ad 2; GREGOR. DE VALENTIA, tom. IV, Disp. III, q. V, punct. III. *Altera res quae.* — BILLUART, *De sacram.* art. 7, § 2; Obiect. a ratione, R. 2, ad 1. CAIETAN., in h. l. ad 2 in fine. MASTRIUS DE MELDULA, *De sacram. in gen.* n. 270. FRASSEN, *De sacram. in comm.* art. III, q. IV, concl. I, n. X, XI. — (2) MANNAIOLI, *De axiomate iuris: in dubio standum est pro valore actus.* Commentarius. Romae, 1914, pag. 14.

a. 8, ad 2.). Si bien que le sens commun et la pratique du genre humain tout entier nous assurent que, dans les choses humaines, cette certitude morale plus ou moins large dirige d'une manière *absolue* la plupart de nos actions et suffit à écarter ce que les théologiens appellent *prudentem errandi formidinem*, parce qu'il serait insensé d'exiger en toute chose une certitude plus rigoureuse.

11. C'est pourquoi l'Église elle-même n'en veut pas davantage dans l'administration des sacrements ou bien encore s'il s'agit de démontrer leur existence ou leur valeur dans les cas particuliers, comme il résulte de beaucoup d'instructions du S. Office lui-même, soit sur la preuve présomptive du fait du baptême, soit sur le décès d'un époux pour permettre le second mariage, autrement défendu de droit divin; soit encore sur la valeur de tant de mariages contractés par les infidèles, les partisans de l'amour libre ; etc. Et ce qui est encore beaucoup plus grave, dans cet objet divin où se concentre tout le culte de nos autels, il ne nous est pas donné d'avoir de la véritable consécration de chaque hostie en particulier une plus grande certitude, afin que sans crainte d'erreur nous dirigions à chacune d'elles, le culte absolu d'adoration qui est dû à la divine Eucharistie (1).

12. Il résulte évidemment de cette doctrine que l'Auteur divin des sacrements qui a voulu ainsi en adapter l'administration aux conditions contingentes et incertaines des actes humains, 1) a par là même *implicitement* mais *formellement* canonisé de droit divin la certitude simplement *présomptive* que dans chaque cas particulier on peut ordinairement avoir de leur valeur; 2) par conséquent il a attribué à ces présomptions les mêmes propriétés que les juristes et les théologiens, en se fondant sur les mêmes axiomes de lois morales, ont établies pour leurs présomptions, dénommées *iuris et de*

(1) SUAREZ, *De Eucharist.* Disp. LXV, sect. II, n. 3-5.

iure. Ainsi Jacq. MENOCCHI, dans son ouvrage classique sur les présomptions (1), reconnaît comme présomptions nécessaires *iuris ac de iure*, celles qui se fondent sur une loi *naturelle*, « quae naturalibus principiis ortum habet ». On doit donc en dire tout autant si la présomption se fonde sur une loi divine *positive*, telle que l'institution des sacrements.

13. De même donc que la présomption *iuris et de iure*, dans le droit humain, tant qu'elle subsiste, équivaut à la certitude de son objet et 1) n'admet contre elle que la preuve *indirecte* qui démontre dans le *fait*, le manque des qualités nécessaires à son fondement (2); 2) s'évanouit complètement en présence de la *notoriété* manifeste du contraire : ainsi aussi cette certitude morale et présomptive que l'on a de la valeur d'un baptême, s'impose aussi longtemps, comme disent les théologiens cités, après S. THOMAS, que *contrarium exterius non exprimatur*.

14. Le cas de la preuve *indirecte* se vérifiera seulement quand un doute probable de la valeur du sacrement, sera CERTAINEMENT démontré; mais alors, cette démonstration obligera *avant tout* à suivre le parti le plus sûr, puisqu'il s'agira de la valeur du sacrement, et l'on devra recourir à la répétition conditionnelle du baptême. En pratique par conséquent, la contradiction que le P. WERNZ (3) croyait voir entre l'ordre objectif où le caractère est requis à la validité

(1) Jac. MENOCCHII, *De praesumpt.* L. I, quaest. III, n. 12-16, n. 1 sq.; n. 5, etc. — (2) Cfr SCHMALZGRUEBER, II, 23, n 12. Et dans le Code I. C. le canon 1826. MENOCCH. *l. c.* Q. 67, n. 1 sq. — (3) « Difficulter quoque intelligitur, quomodo quis *vere* et *obiective* ligetur legibus irritantibus Ecclesiae, licet *dubia* tantum *subiectiva* existant de eius baptismo, atque ipse forte *obiective careat charactere baptismali*... Pariter dubie baptizatus qui confessus est peccata sua, per *absolutionem sacramentalem* ab iisdem non absolvitur, si *vere et obiective* non fuit baptizatus : nam homo non baptizatus non est capax aliorum sacramentorum » (WERNZ, IV, n. 508, nota 33, pag. 387). — A cette difficulté donc, dans l'École, on répondrait par un *nego suppositum*. Elle parle d'un sujet différent de celui de la proposition qu'elle veut attaquer.

du sacrement, et l'ordre subjectif, où le doute a surgi, disparaît de soi-même, en tant qu'elle est alléguée contre l'argument du P. LEHMKUHL : cet argument en effet se rapporte au baptême *objectivement* d'une valeur douteuse, mais duquel le doute *subjectif n'a pas encore surgi* ; il n'y a donc point de contradiction, puisque le P. LEHMKUHL, comme tout le monde, impose la nécessité préalable de la convalidation du baptême, si le doute a été reconnu probable et fondé.

15. Auparavant il suffira que les présomptions qui rendent le baptême conféré apparemment valide, constituent dans leur ensemble la certitude morale plus ou moins large, que le monde entier juge suffisante à l'agrégation d'un nouveau membre à une société quelconque.

* * *

16. Ici il importe de ne pas perdre de vue la distinction des trois effets d'un ordre différent produits simultanément par le rite du Baptême : le premier effet est l'agrégation à l'Église, par laquelle l'homme est assujetti tout simplement aux obligations chrétiennes et rendu personne juridique, extérieurement munie des droits correspondants (canon 87).

17. Évidemment cette agrégation ne consiste pas en un lien matériel, physique, mais elle se constitue par elle-même, dans l'ordre que l'École appelle *intentionnel*, celui même des obligations et des droits correspondants qui, comme relations réelles, n'ont en fin de compte d'autre réalité physique que celle du rite extérieur, qui est le fondement réel dont elles résultent, et la certitude avec laquelle on les possède, est identiquement celle qui nous assure de l'existence de ce rite extérieur qui a été conféré (*Sacramentum* tantum).

18. Les deux autres effets, d'après la doctrine catholique, expliquée par le Concile de Trente, le caractère (*res et sacramentum*) et la grâce sanctifiante (*res*), ne sont pas de simples relations, mais consistent en deux entités absolues,

spirituelles, mais bien réelles, qui sont adhérentes à l'âme (sans parler maintenant des vertus infuses qui accompagnent la grâce sanctifiante).

19. Or, tandis que pour l'existence des obligations chrétiennes, dans leur ordre intentionnel et juridique, il suffit que l'on ait la certitude morale et présomptive de la validité du rite conféré : pour assurer la réalité effective du caractère qui de par soi entraîne et exige — dans l'âme qui n'y met pas d'obstacle — le complément réel de la régénération surnaturelle, il faudra s'attacher au parti le plus sûr : c'est pourquoi, aussi longtemps que de bonne foi on aura cru à la validité du rite conféré, sans en avoir de doute, non seulement on sera certainement assujetti aux *obligations* chrétiennes sans aucune exception (1), qu'elles soient irritantes, prohibitives, ou affirmatives, mais encore on pourra *prétendre à tous les droits* correspondants : les uns, comme par exemple celui de s'unir à la communauté qui prie, résultent comme les obligations, du seul fondement du rite extérieur ; mais d'autres, comme la participation absolument efficace à l'*opus operatum* des autres sacrements, resteront sans effet réel, dans le secret de l'âme, si en réalité elle était dépourvue du caractère baptismal ; l'Esprit saint saura gratuitement y suppléer en proportion de l'*opus operantis* avec lequel cette âme aura écarté les obstacles de la grâce.

20. Mais à peine le doute fondé et probable de la validité du baptême se sera-t-il présenté, qu'on sera *simultanément* et *inséparablement* obligé à se faire rebaptiser sous condition, de la manière la plus certaine possible : mais toutes les sécurités que l'on pourra prendre ne donneront à la valeur de ce nouveau baptême que la certitude morale dont nous avons parlé plus haut : elle pourra éloigner davantage le péril d'une erreur ou d'une déception, mais sans jamais arriver à l'exclure

(1) *Per se*, comme disent les théologiens, il n'y a pas à parler ici des circonstances accidentelles qui pourraient en priver. Voyez le canon 87.

totalement, comme le fait la certitude métaphysique, ou le témoignage physique de la propre conscience psychologique. Tant il est vrai que c'est, comme je l'ai dit, la condition ordinaire de l'économie divine des sacrements.

21. Il résulte de cette explication que, si ces deux effets, l'agrégation à l'Église et le caractère baptismal, se produisent de concert par le rite extérieur, IL NE S'EN SUIT NULLEMENT que le second doive servir à certifier le premier; c'est plutôt l'inverse qui a lieu, comme l'a dit S. THOMAS (1), parce que la nature et le degré de la certification (s'il m'est permis de m'exprimer ainsi) de l'un et de l'autre, ou de l'un par l'autre, doit se déterminer suivant sa nature particulière, comme le divin Fondateur l'a eue en vue dans l'institution des sacrements.

* * *

22. La conclusion immédiate de cette explication de la doctrine catholique du baptême s'impose à tout moraliste et surtout au probabiliste : pour le for de la conscience, la probabilité présomptive que le droit divin a d'une manière implicite mais formelle, sanctionnée comme suffisante à assurer l'assujettissement de la personne baptisée aux lois chrétiennes, empêche le recours au principe réflexe de la loi douteuse, pour en déduire pratiquement la liberté et l'exemption de toute obligation; mais il faudra directement conclure de cette probabilité présomptive à la certitude pratique de l'obligation. N'était ce droit divin, les présomptions probables pourraient servir de base à l'usage du principe réflexe pour en conclure l'absence d'une obligation certaine; et il ne serait pas exact de leur méconnaître cette nécessité qui rend prudent l'usage du principe réflexe : *qui probabiliter agit, prudenter agit.* Mais une fois qu'une autre loi *certaine* et surtout une loi divine entre en jeu, ce serait

(1) *S. Th.*, III. q. 63, a. 2, ad 4.

le comble de l'imprudence de tenter d'en justifier la violation en faisant appel aux principes réflexes du probabilisme.

23. Il n'y a pas lieu d'insister en disant que si, même durant la bonne foi, le doute était encore latent de manière à permettre que l'obligation se présente comme objectivement certaine, une fois qu'il a surgi, c'en est fait de cette certitude objective qui n'était qu'apparente, et par conséquent dès ce moment l'application du principe réflexe devient permise (1). Mais il suffit de répondre que l'obligation des lois chrétiennes, une fois qu'elle a résulté avec certitude de l'administration du rite, dans le sens expliqué plus haut, ne cesse plus, quoi qu'il arrive : de sa nature elle est *perpétuelle et irrévocable* et précisément à cause de sa perpétuité le caractère lui-même est indélébile, non pas à l'inverse : car quoique l'une et l'autre se produisent simultanément, l'obligation est *natura prior*, parce qu'elle consiste dans la *seule* relation réelle à l'égard de l'Église, tandis que le caractère *suppose* celle-ci déjà constituée et *en outre* en donne une autre à la personne baptisée, celle de *capacité* aux autres sacrements.

24. A cause de cette perpétuité de l'obligation, le doute qui, d'objectif et occulte, devient conscient, au lieu de permettre l'usage des principes réflexes, *fait avertir de l'obligation urgente de compléter le mieux possible l'efficacité que l'on a reconnue douteuse*, par un baptême conditionnel, comme il a été dit plus haut.

25. Il me semble maintenant bien évident que le prétendu conflit entre le principe nécessairement supposé dans les in-

(1) Il ne s'agit nullement du baptême *mere existimatum*, que le B. Bellarmin, contre l'opinion de Driedo, professeur à Louvain, et du reste fort bon théologien, avait déjà démontré insuffisant à l'agrégation à l'Église ; comme le prouve aussi le cardinal Billot, dans le § 2 de sa thèse X^me^ *De Ecclesia*. Ici nous supposons toujours qu'il conste du fait du rite conféré, fût-ce même dans une secte qui se dit encore chrétienne. Bellarmin, *De conciliis*, lib. III, cap. X, circa fin. in resp. ad prim. obiect.

jonctions du S. Office au for externe et le for interne qui voulait y soustraire la conscience, a complètement disparu et que l'argument principal invoqué dans cette question par le P. LEHMKUHL, est mis dans son plein jour; tandis que l'unique objection que lui opposait jadis le P. WERNZ, tombe sous la distinction ou la réponse qui lui a été apportée plus haut.

* * *

26. On se demandera comment se tirer des difficultés pratiques qu'il y aura dans chaque cas particulier, à déterminer si le doute est suffisamment probable; si l'enquête préalable s'est bien portée sur tous les points nécessaires à résoudre le doute, etc. (1) — Je répondrai que le cas présent n'exige pas une enquête plus compliquée que celle que l'on pratique ordinairement aujourd'hui au sujet du baptême de tous les hérétiques ou schismatiques : si donc à l'inspection de leurs rituels on ajoute les informations sur la pratique observée par le ministre dont il s'agit, on pourra en général en déduire les présomptions suffisantes. Quant à l'intention nécessaire, elle est déjà contenue dans celle qui fait exécuter le rite, parce qu'elle est manifeste dans celui-ci et, si même le ministre ne le tient nullement pour nécessaire, en fait il l'a employé comme un signe extérieur d'agrégation à sa secte qu'il estime être la véritable Église, instituée par le Christ; cette intention plus générale doit prévaloir.

27. Il pourra donc se faire que sauf une erreur ou un défaut substantiel absolument manifeste, le baptême conféré dans ces conditions soit généralement tenu pour valide, et ce sera le cas de recourir à la conclusion démontrée, au lieu de s'arrêter alors à peser toute la probabilité du doute qui s'est présenté; il suffira de s'assurer que l'invalidité n'a pas

(1) Voyez DE BECKER, *De matr.*, pag. 239. La difficulté y est proposée à l'occasion d'un autre cas.

pu se démontrer évidemment, pour regarder le baptisé en vertu de l'acte extérieur de son baptême comme certainement assujetti aux lois chrétiennes comme nous l'a dit expressément S. THOMAS, et avec lui toute école catholique. Mais en même temps, pour remédier le mieux possible à l'incertitude du caractère, on recourra au baptême sous condition, suivant les règles prescrites.

28. En outre il est manifeste qu'il ne peut être question d'un doute qui proviendrait d'une erreur volontairement introduite dans l'administration du baptême, pour le rendre invalide, à l'insu de celui qui le reçoit, ou même de connivence avec lui. Un acte posé ainsi dès son principe, ne peut être tenu que pour une comédie, et par conséquent aucune obligation ne peut en résulter, sauf celle de le revalider.

29. Voilà donc ce que j'ai cru pouvoir écrire en confirmation des conclusions proposées jadis par les deux savants, mes confrères, dont la mémoire vit dans l'éternité, avec la vérité dont ils se firent les champions fidèles.

G. ARENDT, S. I.

Rome, 1er Février 1924.

Note sur la Bulle de Boniface IX.

Le R. P. de la Taille nous donne aimablement de précieux renseignements bibliographiques sur la Bulle de Boniface IX, dont nous avons parlé dans notre numéro précédent (p. 332). Elle fut publiée d'abord par EGERTON BECK, dans *English Historical Review*, 1911, p. 125. D ailleurs le Rme P. D. Foffi disait seulement que « cette Bulle était moins connue en Italie ». Elle a été aussi utilisée par POHLE dans son *Lehrbuch der Dogmatik* et par GILLMANN, dans *Zur Lehre der Scholastik vom Spender der Firmung und des Weihesakraments* (1920) ainsi que par le R. P. de la Taille, dans *Mysterium Fidei* (1921) p. 412. Il serait intéressant, ajoute le Révérend Père, de rechercher l'influence que peut avoir eu cette bulle sur la doctrine de Thomas Barlow, l'ancêtre de la hiérarchie anglicane, qui fut religieux profès de l'abbaye de Sainte-Osith. E. H.

Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave

(Suite)

LIEUX THÉOLOGIQUES

Il y a parfait accord entre les deux Églises au sujet de l'inspiration des Écritures et du canon du Nouveau Testament. Il n'en est pas de même de l'Ancien. Nous allons résumer à ce sujet un excellent ouvrage du R. P. Martin JUGIE des Augustins de l'Assomption (1).

Les Pères grecs ont eu, comme les Pères latins, des hésitations sur l'inspiration des deutérocanoniques. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner leur doctrine, qui est étudiée dans toutes les introductions bibliques. Le concile quinisexte, dit *in Trullo* (692), qui a fixé les bases de la législation canonique byzantine, avait approuvé en bloc, entre autres conciles locaux, le synode de Laodicée (360-381) et le 3e de Carthage (397), dont les canons sont entrés dans toutes les collections grecques. Or, tandis que le 60e canon de Laodicée énumère les livres saints d'après le canon juif de 22 livres (tout en rattachant explicitement Baruch à Jérémie), le canon 47e de Carthage donne la même liste que le concile de Trente devait plus tard imposer à la foi catholique. Dès lors, les Byzantins, en citant, d'après leurs préférences personnelles, tantôt le concile de Laodicée et tantôt celui de Carthage, ont semé les germes d'une grave dissidence.

Toutefois, on ne trouve pas de négation explicite de l'inspiration des deutérocanoniques avant le XVIIe siècle. A cette

(1) *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Église grecque et l'Église russe.* Paris, Beauchesne, 1909.

époque, divers Grecs formés dans les écoles protestantes de l'Occident, Zacharie Gerganos (1622), Metrophane Critopoulos (1625), et surtout le fameux Cyrille Lucaris (1633), patriarche de Constantinople, essaient d'acclimater dans leur Église, la théorie du canon restreint de 22 livres et qualifient les autres d'apocryphes. Ces négations font scandale et Lucaris est anathématisé par les synodes de Constantinople en 1642 et de Jérusalem en 1672. Ce dernier concile est aussi explicite que possible en faveur des deutérocanoniques (1).

L'Église russe avait souscrit par ses délégués les décisions de ces deux conciles. C'est dans son sein cependant que la doctrine orthodoxe du canon devait subir une éclipse qui menace de devenir totale en s'étendant à toute l'orthodoxie. Théophane Prokopovitch (1681-1736), favori de Pierre le Grand et disciple fidèle des protestants, fut le premier à rejeter les deutérocanoniques comme apocryphes. Il a été suivi en cela par tous les théologiens russes du XIXe siècle, qui toutefois préfèrent en général à cette appellation injurieuse celle de « livres non canoniques. » Ils leur reconnaissent volontiers une autorité inférieure d'édification et justifient par là leur insertion dans le texte officiel de la Bible ; c'est un des nombreux points où ils se félicitent d'être à moitié chemin entre les exagérations extrêmes des catholiques et des protestants.

Le Saint Synode avait sanctionné officiellement leur opinion en inscrivant dans le « programme de théologie polémique » imposé aux écoles ecclésiastiques d'avant-guerre, entre autres erreurs de l'Église romaine à réfuter, l' « admission des livres apocryphes de l'Ancien Testament dans le canon. » En traduisant en russe, pour être mis entre les mains des étudiants, la Confession de Dosithée, approuvée par le concile grec de Jérusalem en 1672, il avait simplement

(1) Michalcesen.

supprimé le passage favorable à ces livres (1). Enfin, il a approuvé le catéchisme de Philarète, qui s'exprime ainsi sur le canon :

« Combien y a-t-il de livres saints de l'Ancien Testament?

— S. Cyrille de Jérusalem, S. Athanase le Grand et S. Jean Damascène en comptent vingt-deux, d'après la manière de compter des Juifs dans leur langue originale.

— Pourquoi la manière de compter des Juifs est-elle digne de considération?

— Parce que, comme dit l'apôtre S. Paul, les oracles de Dieu leur ont été confiés (Rom. III, 2) et que l'Église chrétienne du Nouveau Testament a reçu de l'Église judaïque de l'Ancien Testament les livres saints de ce Testament.

. . . . . .

— Pourquoi, dans cette énumération des livres de l'Ancien Testament, ne figurent pas la *Sagesse du fils de Sirach* et quelques autres?

— Parce qu'on n'a énuméré que les livres écrits en langue hébraïque et que la *Sagesse du fils de Sirach* et quelques autres livres n'existent pas dans cette langue.

— Comment faut-il considérer ces livres?

— Le grand Athanase dit que les saints Pères les ont destinés, comme instructifs, à être lus par ceux qui se disposent à entrer dans l'Église.

C'est le catéchisme de Philarète qui, universellement répandu dans les pays orthodoxes, a fait la fortune de la nouvelle doctrine. Traduit en grec, en serbe, en roumain, en bulgare, il l'a portée dans les diverses Églises nationales où elle n'aura pas de peine à s'implanter. On a vu plus haut

(1) C'est Mgr PETIT, dans son supplément à Mansi (*Amplissima Conciliorum Collectio*, tome XXXVIII, pp. 537 et 569), qui a le premier signalé cette omission intentionnelle et presque frauduleuse d'après une édition russe de 1840. Je la trouve déjà dans une édition de 1838. C'est une plaquette imprimée par la typographie synodale de Saint-Pétersbourg et intitulée : *Tsarskaïa i patriarchiia gramaty o utchrejdenii sviatieichago synoda, s izlojeniem pravoslavnago ispoviedaniia vostotchno-kafolitcheskoï tserkvi.*

A la page 60, la question 4 du texte grec est devenue simplement la question 3. Le R. P. Martin JUGIE (*Dict. apol.* art. cité, col. 373) signale dans cette même édition russe et dans une édition grecque publiée deux ans plus tard une autre suppression, relative au caractère indélébile du sacerdoce.

avec quelle fermeté l'Église grecque proprement dite avait défendu contre Lucaris l'inspiration des deutérocanoniques. Elle est en train de l'abandonner à la suite de l'Église russe. Au cours du XIXe siècle, plusieurs de ses théologiens, Coraïs, Bulgaris, Athanase de Paros, ont renié les définitions de 1672. Le Saint Synode d'Athènes a approuvé successivement des ouvrages rédigés dans les deux sens opposés. Celui de Constantinople s'est abstenu jusqu'ici de toute manifestation et Anthime VII n'a pas parlé des deutérocanoniques dans sa lettre à Léon XIII. Mais, quand on sait que les traductions grecques de la théologie russe de Macaire servent de manuels classiques dans les deux principales écoles de l'orthodoxie grecque, Halki et Sainte-Croix de Jérusalem, on peut prévoir dans quel sens se fera l'unanimité.

En tout cas, ce que nous venons de dire suffit pour montrer combien nos manuels d'introduction biblique (entre autres Cornély) sont mal renseignés quand ils se contentent de renvoyer aux livres symboliques du XVIIe siècle pour préjuger sur la question du canon la doctrine de l'Église orthodoxe *actuelle*. Cette lacune a été signalée pour la première fois par un article de la *Revue biblique*, de A. Dambrovski (1). Il n'est plus permis aujourd'hui d'ignorer l'existence même de la question.

TRINITÉ

On sait assez que la procession du Saint Esprit et l'addition de *Filioque* au symbole latin ont fourni depuis Photius les principaux prétextes à la séparation. Mais on connaît moins le mouvement de recul qui, depuis une trentaine d'années, s'est manifesté dans la théologie russe à ce sujet. L'occasion d'une étude plus approfondie de la question est venue des

(1) *Revue biblique*, 10e année (1901), pp. 267-277. Cf. aussi les articles de Jagić dans les *Slavorum litterae theologicae*, 2e année (1906), pp. 123-138, 282-296, et 3e année (1907), pp. 264-273.

vieux catholiques et de leurs négociations avec l'Orient en vue de trouver un terrain d'entente dogmatique. Dans leur désir de faciliter cette entente, plusieurs théologiens orthodoxes, entre autres Bolotov et Kireiev (1), en sont venus, tout en maintenant énergiquement l'illégalité de l'addition faite au symbole, à reconnaître que le *Filioque* ne formule pas précisément une hérésie, mais une « opinion libre, » particulière à quelques Pères latins, et qui n'est pas contraire à la tradition œcuménique des deux Églises. On ne peut nier que la question de l'union ait fait par là un très grand progrès.

ANTHROPOLOGIE

L'Église grecque n'a subi que très indirectement l'influence dogmatique de saint Augustin, si prépondérante en Occident. On ne doit donc pas s'étonner si, pour la nature et la surnature, l'état du premier homme, le péché originel et la grâce, sa doctrine actuelle nous offre le même état d'imprécision que l'on peut constater dans de grands auteurs du passé, en Jean Chrysostome par exemple.

Toutefois dans des temps plus rapprochés de nous, — exactement depuis qu'au XIX^e^ siècle il s'est formé une école théologique russe, — les représentants de celle-ci ont tâché de construire une doctrine cohérente de la nature et de la grâce. Et, chose étrange, ce n'est pas aux grands docteurs grecs, Chrysostome ou Damascène, qu'ils en ont emprunté les éléments. Ils semblent plutôt dépendre de l'interprétation baïaniste de saint Augustin. Ou plutôt (car ils ne paraissent pas avoir accordé à Baïus une attention particulière), formés

(1) Cf. les *Études*, t. 101 (1904), p. 867. Bolotov a formulé vingt-sept thèses sur la question, dont la dernière est celle-ci : « Le *Filioque*, comme opinion théologique particulière, ne saurait être un *impedimentum dirimens* pour le rétablissement de la communion ecclésiastique entre l Église orthodoxe d'Orient et l'Église ancienne-catholique ».

généralement à l'école des historiens du dogme de l'Allemagne protestante, ils empruntent docilement à ceux-ci le cliché banal d'une « rationalisation » progressive du dogme de la chute dans l'Église latine. Et de peur de tomber dans le naturalisme « jésuitique », ils formulent un supernaturalisme assez naïf qui déconcerte généralement nos théologiens. On peut en juger par le livre spécial qu'a consacré à la question un prêtre catholique lithuanien, M. B. Matubwitz (1). A le lire, on croirait que la théologie russe n'a rien de commun avec la nôtre.

L'exposé du R. P. Martin Jugie est plus sobre et plus nuancé. Nous lui emprunterons un court résumé de l'anthropologie « orthodoxe ».

« Adam n'aurait pas reçu la grâce habituelle, l'élevant au-dessus de sa nature propre, mais seulement des grâces actuelles pour développer ses facultés natives et parvenir ainsi à la ressemblance divine. Ce que nos théologiens appellent le préternaturel aurait été dû à la nature. Dès lors, le péché originel, s'il n'a pas vicié totalement les facultés de l'homme, leur a fait une blessure intime et profonde. La concupiscence revêt un caractère peccamineux, qui n'est pas imputé dans les baptisés en état de grâce (2). »

C'est ici plus que jamais le lieu de se rappeler qu'il ne s'agit que d'opinions de théologiens, profondément ignorés des simples fidèles de l'Église orthodoxe et que nos érudits seront peut-être seuls à se rappeler si l'on en vient jamais à des tractations officielles sur la question de l'union. Cette question ne saurait être traitée par les représentants hiérarchiques des Églises que sur la base des sept premiers conciles, remarquablement sobres, et pour cause, sur les dogmes anthropologiques.

(1) *Doctrinae Russorum de statu iustitiae originalis.* Cracovie, 1903. — (2) *Dictionnaire apologétique*, art. *Grecque* (Église), col. 369.

CHRISTOLOGIE

La Christologie ayant été entièrement élaborée par les conciles œcuméniques antérieurs à la séparation, on ne s'étonnera pas de la trouver identique dans les deux Églises. Tout au plus pourrait-on signaler quelques récents développements, sinon du dogme, du moins du culte latin, par exemple la dévotion au Sacré-Cœur, sévèrement jugée par quelques orthodoxes. Un théologien russe, Lebedev, a écrit tout un livre pour la dénoncer comme un abus et une intolérable innovation.

A vrai dire, ce qui répugne le plus aux orthodoxes dans notre dévotion au Sacré-Cœur, ce n'est pas ce qui en fait le fond et l'essence théologique. Véritable « quintessence du christianisme, » selon l'expression si souvent citée de Mgr Pie, comment le culte de l'Amour incarné pourrait-il déplaire aux Byzantins qui, bien avant nous, ont fait de la φιλανθρωπία du Christ *(tcheloviekolioubets)* le leitmotif préféré de leurs poésies liturgiques? Ce qui leur répugne, c'est notre imagerie et spécialement la représentation du cœur séparé du corps. Il y a là du misonéisme, un attachement un peu scrupuleux aux canons rigides de l'iconographie, rien qui puisse effaroucher une théologie sérieuse et qui ne puisse fondre au souffle chaud de cette vraie charité qui « souffre toute chose » parce qu'elle comprend et explique tout.

MARIOLOGIE (1)

L'Immaculée Conception est le seul dogme marial qui fasse difficulté entre les deux Églises. Il n'y faut pas chercher

(1) L'Assomption corporelle de Marie, objet de croyance universelle et relativement ancienne dans l'Église grecque, a été solennellement affirmée par le concile de Jérusalem de 1672. Pas plus d'ailleurs en Orient qu'en Occident, on ne peut la mettre au nombre des vérités dogmatiques.

d'autre raison que l'imprécision déjà signalée dans la « mentalité » grecque à propos du péché originel. Le patriarche Anthime VII a cru devoir mettre la définition de l'Immaculée Conception au nombre des « innovations » de l'Église romaine. Du côté catholique, on a souvent travaillé, et parfois avec grande érudition, à justifier la définition de Pie IX par la tradition particulière de l'Église byzantine et même de l'Église russe. Nous devons à la vérité de déclarer que la question nous paraît susceptible d'être serrée de plus près. Mais il nous serait absolument impossible, on le comprendra, d'entrer ici dans les développements que comporterait un essai de preuve de cette assertion. Disons seulement que la fête de la Conception de Marie a pris naissance en Orient. Mais le nom même qu'elle porte dans la liturgie byzantine (Conception de sainte Anne) montre qu'il s'agit plutôt de conception *active* que de conception *passive*. Ce qui est commémoré par la liturgie, c'est beaucoup plus le miracle d'une fécondité tardive accordée à la femme stérile, d'après les récits popularisés par le Protévangile de Jacques, qu'un privilège personnel à Marie. On fêtait d'ailleurs aussi la conception de saint Jean-Baptiste. C'est précisément le transfert de la fête de la Conception de Marie en Occident qui a contribué à poser devant les théologiens latins, beaucoup plus préoccupés du péché originel, la question de sa sanctification *in utero* (1).

Quant à l'existence — d'ailleurs certaine — d'un culte explicite de l'Immaculée Conception dans la Petite Russie au XVII^e^ siècle (2), il n'est pas sûr qu'elle ne puisse pas s'expliquer suffisamment par l'influence latine et polonaise.

(1) Cf. le traité *De conceptione B. Mariae* inséré dans les œuvres de S. Anselme et généralement attribué à EADMER. MIGNE. P. L., 159, 301 sq. Le P. THURSTON l'a réédité à part (*Eadmeri tractatus de conceptione S. Mariae*. Herder, 1904). — (2) Cf. *Dict. de théol. cath.*, art. *Immaculée Conception* (col. 970).

Cette explication est beaucoup moins recevable pour le fait, — qui demanderait à être étudié de plus près qu'on ne l'a fait jusqu'ici, — d'une tradition favorable à l'Immaculée Conception parmi les Vieux-croyants séparés de l'Église officielle depuis le dix-septième siècle.

SACREMENTS

Les Grecs ont toujours maintenu contre les Protestants l'énumération des sept sacrements (μυστήρια) de tout point conforme à celle du concile de Trente (1). Les théologiens catholiques se sont souvent servi de ce fait pour démontrer l'origine apostolique de la doctrine sacramentaire de l'Église romaine. L'argument est un peu sommaire. Rien ne prouve, en effet, que, sur ce point comme sur bien d'autres, un emprunt n'ait pu avoir lieu des Grecs aux Latins, à l'époque des croisades par exemple. Autre chose d'ailleurs est l'existence et la pratique des sept rites sacramentels et autre chose la théorie réflexe qui les isole des autres rites de la liturgie et, leur attribuant une vertu spéciale, en dresse une liste limitative et insiste sur leur nombre. Quant à l'existence et à la pratique des sept sacrements, il n'est pas douteux qu'elle remonte aux premiers temps de l'Église : il suffit pour s'en convaincre d'étudier le Nouveau Testament, les Pères et les anciennes liturgies. Ce n'est pas ici le lieu d'établir cette démonstration, qui a été souvent faite et bien faite. Mais il n'est pas moins certain que les Pères latins — saint Augustin en particulier — faisaient du mot *sacramentum* un usage beaucoup plus fréquent que nous et l'appliquaient indistinctement à tous les rites que nous appelons aujourd'hui

(1) Sauf pour l'ordre habituellement suivi dans l'énumération : l'Extrême-Onction (que les Grecs n'appellent jamais ainsi, parce qu'ils ne la réservent pas aux malades en danger de mort) est ordinairement mentionnée en dernier lieu sous le nom « d'huile de la prière » ou de « consécration de l'huile ».

« sacramentaux » (1). Au douzième siècle encore cette confusion est fréquente chez les théologiens et les listes qu'ils essaient de dresser mêlent souvent à nos sept sacrements, non seulement des rites comme la consécration des églises, mais des « mystères » proprements dits, d'un ordre tout différent, comme l'Incarnation. Il semble bien que ce soit Pierre Lombard, dans son livre des Sentences, destiné à devenir le manuel classique ou le *liber textus* de toutes les chaires de théologie, qui a fait définitivement la fortune du septénaire sacramentel, tel qu'il devait être consacré par les conciles de Lyon, de Florence et de Trente.

Il n'est pas moins certain que la même liste apparaît de très bonne heure chez les Grecs et qu'elle a servi de base aux unions temporaires de Lyon (1274) et de Florence (1439) sans qu'on trouve trace d'aucune résistance de leur part sur ce point important. A mesure que la théorie sacramentaire se développe et se précise chez les Latins, on en voit les points principaux adoptés et complaisamment adaptés à leurs usages liturgiques par les théologiens byzantins. Dans les livres symboliques du XVII^e^ siècle et le Catéchisme de Philarète, qui visent spécialement les négations protestantes, l'accord est complet, sauf sur quelques points de moindre importance.

Nous croyons utile d'entrer ici pour chaque sacrement dans quelques développements où nous nous inspirerons, non seulement des livres symboliques mais des textes liturgiques de l'Euchologion et même de l'usage actuel des Grecs ou des Russes.

(1) Espérons que ce fait, bien connu de quiconque a tant soit peu de lecture, ne sera plus ignoré de personne, maintenant que vient de paraître la monumentale histoire du mot *Sacràmentum* avant Nicée, par le R. P. Joseph DE GHELLINCK, S. I. (Louvain, *Spicilegium Lovaniense*, 1924).

BAPTÊME

L'Église grecque baptise par immersion totale et l'Église latine, depuis de longs siècles, par simple infusion. Cette divergence rituelle ne ferait pas difficulté pour le dogme, si plusieurs fois — et en dernier lieu dans l'encyclique d'Anthime VII (1) — les Grecs n'avaient élevé des doutes sur la validité du baptême latin. Ce grief n'est plus soutenable depuis que l'un des plus savants prélats de l'Église orthodoxe, Philotée Bryannos, métropolite de Nicée, a mis au jour le document célèbre connu sous le nom de *Didaché* ou « Doctrine des douze apôtres » et nous a permis d'y lire (au chapitre VII, 3) l'attestation irrécusable de l'antiquité du baptême par infusion. Longtemps, l'Église de Constantinople a imposé aux Latins (catholiques ou protestants) qui désiraient s'unir à elle, l'humiliante nécessité de la rebaptisation (2). La Russie, après avoir plusieurs fois changé sa pratique à cet égard, a définitivement renoncé à rebaptiser les Latins, ce qui a fait dire plaisamment : « Pour passer de Rome à Byzance, un voyage à Pétersbourg peut tenir lieu de baptême (3) ». C'est un des exemples les plus frappants de l'indétermination qui résulte pour la doctrine de l'absence d'un tribunal suprême.

(1) Cf. L. DUCHESNE. *Autonomies ecclésiastiques*, pp. 90 et suiv. — (2) La reine Sophie de Grèce, sœur de Guillaume II, s'est, paraît-il, énergiquement refusée à cette cérémonie, lors de son mariage avec le feu roi Constantin. Et l'Église d'Athènes, déjà à cette date séparée de Constantinople, a une fois de plus marqué sur ce point son « autocéphalie ». — (3) Cf. S. TYSZKIEVICZ, dans les *Études* du 20 juillet 1913, tome 136, pp. 198 sqq. sur le cas de William Palmer, diacre anglican, qui, désireux d'entrer dans l'Église orthodoxe, se voyait imposer à Constantinople la rebaptisation, tandis qu'en Russie on l'en dispensait. Les réflexions que lui inspirèrent cette diversité d'attitude, finirent par le conduire dans l'Église romaine. Il est mort en 1879.

CONFIRMATION

Ce sacrement, dans l'Église grecque, n'est jamais séparé du baptême et les simples prêtres l'administrent eux-mêmes avec le chrême consacré par un évêque (1). Il n'y a pas lieu de voir dans cette pratique une divergence dogmatique, puisque Rome l'approuve pour les Grecs unis. Il en serait autrement si les orthodoxes accusaient l'Église latine d'avoir violé le droit divin en réservant à l'évêque l'administration *ordinaire* du sacrement. Or, cette accusation, déjà portée par Photius, est encore parfois rééditée.

Il faut voir une divergence beaucoup plus grave dans la réitération de la confirmation aux chrétiens apostats qui retournent à la vraie foi (2). Cette pratique, directement contraire à la doctrine romaine du caractère, est attestée dans l'Église byzantine au moins depuis le XIVe siècle (3). Il ne faut pas d'ailleurs la confondre avec une pratique de l'ancienne Église qui a pu lui donner naissance, la réconciliation des hérétiques par l'imposition des mains ou par l'onction du saint chrême. Il paraît très vraisemblable que durant longtemps et en divers lieux on a voulu par là réitérer aux hérétiques la confirmation (4). Mais on supposait alors, à tort ou à raison, que l'administration du sacrement avait été entachée de nullité dans les sectes hérétiques. Et on ne

(1) Généralement par le patriarche ou chef d'une Église autocéphale. Le droit de consacrer le saint chrême n'est généralement accordé que quelque temps après que la séparation est consommée entre l'Église mère et l'Église filiale. Cf. L. Petit, *Échos d'Orient*, III (1900), pp. 1-7; 129-132; XV (1912), pp. 267-270. — (2) Les Russes n'imposent la reconfirmation qu'aux chrétiens qui ont embrassé le paganisme, le judaïsme ou le mahométisme, tandis que les Grecs l'étendent à ceux qui se sont faits catholiques ou protestants. Cf. A. Χριστοδούλος, Δοκίμιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου. Constantinople, 1896, pp. 116 et 407. Cf. Jugie dans les *Échos d'Orient*, 9e année (1906), pp. 65-76. — (3) Nicolas Cabasilas, Migne, *P. G.*, 150, 545. — (4) « Arianos per impositionem manus Occidens, per unctio-

peut en dire autant des fidèles confirmés dans l'Église orthodoxe et qui la quittent ensuite pour lui revenir plus tard. Il y a là vraiment réitération d'un sacrement validement conféré et implicitement négation de la doctrine du caractère.

Cette doctrine, définie pour trois de nos sacrements par le concile de Trente, n'a pas été officiellement promulguée par l'Église orthodoxe et n'est pratiquement observée que pour le baptême.

Plusieurs auteurs orthodoxes, plutôt anciens, ont vu aussi une réitération de la confirmation dans le sacre des empereurs, qui effectivement avait lieu, d'après le rituel byzantin et moscovite, par une onction du chrême, en tout analogue à celle du sacrement et accompagnée des mêmes paroles (1). Macaire a dans sa théologie une longue note pour expliquer qu'il n'y a pas là, à proprement parler, une réitération du sacrement, mais seulement un complément de celui-ci en vue des grâces toutes spéciales nécessaires à l'exercice de la souveraineté et il explique sa pensée par l'analogie des degrés du sacrement de l'Ordre (2).

nem vero sancti chrismatis Oriens ». S. Grégoire le Grand, Migne, *P. L.*, 77, 1206. Cette question a été traitée à fond par le R. P. Galtier : *L'Imposition des mains*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*. Je ne suis pas aussi persuadé que lui que cette cérémonie puisse toujours se rattacher au sacrement de Pénitence. Pour l'Orient, du moins, il me semble qu'il y a souvent l'intention de renouveler l'onction postbaptismale. C'est d'ailleurs ce qui se fait encore aujourd'hui quand il s'agit d'introduire dans l'Église orthodoxe soit des catholiques non confirmés, soit des Arméniens, qui ont cependant reçu l'onction dans leur Église.

(1) « Signe du don de l'Esprit-Saint ». Cette formule, qui est déjà dans les catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem (Migne, *P. G.*, 33, 1056. Cf. 7e canon du 2e concile œcuménique. Héfelé-Leclercq, tome 2, p. 36; Lauchert, p. 96), a été adoptée comme « forme » du second sacrement, dès que, à la suite des Latins, les théologiens byzantins ont senti le besoin de donner des solutions précises à ce genre de questions. — (2) Makari, *Roukovodstvo k izutcheniiou khristianskago pravoslavnago-dogmatitcheskago bogosloviia*. Moscou, 1898, p. 259. — Cf. Sylvester, *Compendium theologiae* (Moscou, 1805), c. 58, resp. ad obi. 7, p. 496. « In lapsis....

EUCHARISTIE

L'Église latine célèbre avec du pain azyme et l'Église grecque avec du pain fermenté. Du temps de Michel Cérulaire c'était un gros grief dogmatique. Aujourd'hui, bien que le patriarche Anthime ait cru devoir rappeler la vieille querelle, bien peu d'esprits feraient difficulté de souscrire sur ce point la définition du concile de Florence (1).

La question de l'épiclèse est plus grave. On sait que la liturgie grecque contient, *après* les paroles de l'institution : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang, » une prière au Saint-Esprit pour demander la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Quand la spéculation théologique a commencé à s'exercer sur les rites essentiels des sacrements, les Grecs ont été naturellement amenés à voir dans cette prière la « forme » de la consécration eucharistique. Aujourd'hui encore, telle est l'opinion dominante parmi les orthodoxes; en Russie, où la controverse a été particulièrement vive sur ce point au XVII[e] siècle entre l'école de Kiev, fortement influencée par la théologie latine, et celle de Moscou, plus directement tributaire de Byzance, tous les évêques devaient, sous le régime synodal d'avant-guerre, professer explicitement, et par serment, dans la cérémonie de leur sacre, la doctrine byzantine de l'épiclèse.

Il ne sera pas inutile de faire à ce sujet quelques remarques, sans leur donner d'ailleurs l'allure de thèses systématiques :

1° Bien que la question de l'épiclèse ait été agitée au

chrismatis iterandi consuetudo non est constans et perpetua : plurimi enim contradicunt. Reges autem inunguntur, non ut in Christi fide crescant, sed ritum Veteris Testamenti secuti.... »

(1) « In azymo sive fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici sacerdotesque in altero ipsorum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet iuxta suae Ecclesiae sive occidentalis, sive orientalis, consuetudinem ». DENZ. BAN. 692. Cf. *Codex iuris canonici*, can. 816, 851, 866. CAVALLERA, *Thes. doctr.* 1099.

concile de Florence, l'Église romaine n'a encore porté là-dessus aucune définition (1);

2° Cependant sa pratique met hors de doute que, dans le rite latin tout au moins, la consécration est effectuée dès que les paroles de l'institution ont été prononcées sur le pain et le vin;

3° Les théologiens, de plus en plus nombreux, que des faits historiques incontestables ont amenés à admettre un certain pouvoir de l'Église dans la détermination du rite sacramentel (2), se refusent par là même le droit d'étendre, par simple induction, à l'Église grecque une vérité établie pour l'Église latine;

4° Les liturgies latines anciennes possédaient toutes un équivalent de l'épiclèse grecque et nous en avons encore un, très atténué, il est vrai, dans l'oraison du canon romain *Supplices te rogamus* (3);

5° Une comparaison attentive de ces formules pourrait faire adopter comme vraisemblable cette conclusion, que les auteurs de liturgies n'ont voulu que développer, en termes plus ou moins explicites, le sens des paroles de l'institution et exprimer d'une manière saisissante le rôle que toute la tradition attribue au Saint-Esprit dans le mystère eucharistique;

(1) On ne saurait voir une définition dans l'acte de Pie X *Ex quo nono* (26 décembre 1910), blâmant l'opinion conciliante du prince Max de Saxe sur le point qui nous occupe. Ce blâme, d'ailleurs sévère, n'est qu'un rappel de la doctrine commune des théologiens catholiques. Cf *A. A. S.* III, p. 117-121. DENZ. n° 3035. CAVALLERA, *Thesaurus*, n° 306. — (2) Leur doctrine a été on ne peut mieux formulée et motivée par le R. P. HARENT dans un article déjà ancien des *Études* (t. LXXIII (1897), pp. 315 et suiv.), qui reste encore aujourd'hui le meilleur exposé de la question. — (3) Il est même vraisemblable que la prière de l'offertoire *Veni Sanctificator omnipotens*, n'est autre chose qu'une épiclèse déplacée, une sorte de bloc erratique. Dans les liturgies gallicanes et gothiques, l'épiclèse (oraison *post mysteria*), comme d'ailleurs presque toutes les oraisons du canon, variait à chaque messe propre, et cette circonstance fournit, pour la comparaison que nous suggérons, une ample collection de formules.

6° D'ailleurs, l'épiclèse grecque, telle qu'on la formule aujourd'hui, ne paraît pas absolument primitive. L'Euchologe de Sérapion (1), plus ancien que les liturgies byzantines, s'exprime en termes beaucoup plus vagues, où il est plutôt question de la venue du Verbe que de celle de l'Esprit.

A propos de la doctrine capitale de la présence réelle, on peut noter la tendance de certains théologiens russes, favorables au vieux catholicisme ou à l'anglicanisme, qui, pour faciliter les rapprochements désirés, voudraient voir supprimer dans les catéchismes et les formulaires de foi le mot de *transsubstantiation*, emprunté par l'Église grecque à la scolastique latine. Cette tendance a d'ailleurs contre elle la protestation du plus grand nombre et est encore loin de recevoir une consécration officielle (2).

Enfin, il faut rappeler que très souvent, et dernièrement encore par la bouche d'Anthime VII, l'Église orthodoxe a fait un crime à l'Église latine de réserver aux prêtres la communion sous les deux espèces (3). Cela ne l'empêche pas de communier elle-même les malades avec un pain unique consacré le jeudi-saint pour toute l'année. Il est vrai que, le jour de sa consécration, ce pain est aspergé de quelques gouttes du Précieux Sang, mais il faut avouer que, plusieurs mois après, ce souvenir de la « commixtion » est purement symbolique.

Une difficulté moins grave, mais peut-être de portée plus pratique, concerne la communion des petits enfants avant l'âge de raison. Cette communion a été interdite par le concile de Trente, non pour des raisons de foi, mais par une mesure disciplinaire qui ne paraît même pas devoir s'étendre aux

(1) Texte dans KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae* (2e éd. Fribourg, Herder, 1914), n. 479. — (2) Cf. les *Études*, t. 101 (1904), pp. 867 et suiv. — (3) On sait que cette réserve ne vaut pas pour les catholiques de rite byzantin qui aujourd'hui encore communient les laïques sous les deux espèces.

catholiques de rite oriental. En fait, ceux-ci l'ont presque tous abandonnée. Mais on ne voit aucune raison dogmatique qui les empêcherait de la reprendre, sauf le cas d'une interdiction spéciale du Saint-Siège qui, à ma connaissance, n'a été portée que pour les Italogrecs. Aucune raison ne s'oppose en tout cas à ce qu'on respecte cet usage, si cher à la piété orthodoxe, le jour où se poserait pour les Églises séparées la question de l'union.

PÉNITENCE

La seule divergence importante à noter concerne la peine temporelle due au péché (1). La plupart des théologiens modernes de l'orthodoxie nient qu'il reste quelque chose à expier après l'absolution. Quant aux « épitimies » ou pénitences canoniques que leur Église impose traditionnellement aux pénitents, ils s'efforcent de les expliquer comme des peines purement médicinales (2).

On conçoit dès lors qu'il n'y ait pas de place dans le système de l'orthodoxie pour les *indulgences*. Celles-ci d'ailleurs — et surtout la manière dont elles sont accordées à Rome — ont été de tout temps odieuses aux Grecs, bien qu'il ne soit pas difficile de leur trouver quelques équivalents dans les usages anciens de leur Église (3). Il est très probable que c'est l'horreur instinctive pour ce dogme latin, — ainsi que pour le Purgatoire, — qui a conduit les théologiens modernes à nier logiquement toute peine temporelle du péché.

(1) Cf. JUGIE dans *Échos d'Orient*, t. IX (1906), pp. 321-330. — (2) Cf. MACAIRE, *Roukovodstvo* etc..., p. 293 : « Les épitimies, bien qu'elles soient essentiellement des peines, ne sont, par leur signification, que des peines correctives, médicinales, paternelles (παιδεία) .... et non des châtiments dans le sens propre du mot (τιμωρία), que le pécheur pénitent, ainsi que l'enseigne l'Église romaine, devrait porter dans le temps afin de satisfaire pour ses péchés la justice divine offensée ». — (3) Cf. *Revue augustinienne*, t. X (1907), pp. 311 et 432. Cf. aussi le supplément de Mansi (Petit), t. XXXVII, col. 903. J'emprunte ces références au R. P. Martin JUGIE (*Dict. apolog.*, t. II, col. 372).

EXTRÊME ONCTION

Les orthodoxes font depuis longtemps à l'Église catholique un grief d'avoir réservé ce sacrement au cas de maladie mortelle et par suite d'avoir laissé dans l'ombre son efficacité pour la guérison corporelle (1). En fait, l'Église grecque en est venue depuis longtemps à l'administrer (sous le nom d'Euchelaion ou « huile de la prière ») même aux bien portants. Le règlement du séminaire patriarcal de Halki près de Constantinople fait un devoir aux séminaristes de le recevoir trois fois par an comme préparation à la communion (2). En Russie, cet usage n'existe qu'à l'état de traces.

Chez les Grecs, ce n'est pas l'évêque, mais le prêtre qui bénit l'huile des infirmes. Simple diversité liturgique. Mais il est bon de noter que le Saint Office a interdit aux Latins, même pour le cas de nécessité, cet usage, que Benoît XIV reconnaît d'ailleurs légitime pour les Grecs unis. On a là un cas, trop négligé par les théologiens, de diversité en matière de conditions essentielles à la validité des sacrements (3).

Le meilleur exposé des usages de l'Église grecque dans l'administration de l'Euchelaion est dû au regretté P. Gabriel Jacquemier (4), des Augustins de l'Assomption.

Voici comment le P. Gabriel énumère les particularités rituelles observées par l'Église grecque dans l'administration du sacrement des malades : 1° mélange de vin à l'huile dans les onctions ; — 2° bénédiction de l'huile par le prêtre chaque fois que le sacrement est administré ; — 3° onctions pratiquées à l'aide d'un pinceau, non sur les origines des sens, mais sur le front, le menton, les joues, l'intérieur et l'extérieur des mains ; — 4° chaque onction réitérée sept

(1) Cf. Siméon de Thessalonique (xv^e siècle), dans Migne, *P. G.* 155, col. 517. — (2) *Revue catholique des Églises*, 1re année (1904), p. 215. — (3) Denz. n^os 1628-1629 ; Cavallera, *Thes.*, n° 1289. — (4) *Échos d'Orient*, t. 2 (1899), p 193 et suiv.

fois; — 5° répétition d'une prière identique à chaque onction; — 6° intervention régulière de sept prêtres pour chaque administration du sacrement, sauf le cas de nécessité; — 7° longueur démesurée de la cérémonie (trente pages in-octavo de l'Euchologe, deux ou trois heures de durée); — 8° le sacrement administré avant la communion; — 9° il est considéré non comme une préparation à la mort, mais comme un moyen de recouvrer la santé du corps et de l'âme; — 10° il est même administré aux bien portants.

De toutes ces particularités il est facile de voir que les deux dernières seules intéressent le dogme.

ORDRE

Les théologiens orthodoxes contestent généralement la validité des ordinations faites contrairement aux lois canoniques, par exemple par un évêque séparé de la communion de l'Église. C'est sur ces principes que s'appuient les polémistes russes pour attaquer la hiérarchie épiscopale que s'est donnée une fraction des vieux croyants ou raskolniks, à l'aide d'un évêque grec en rupture avec son patriarche. Au sujet des ordinations anglicanes, les avis sont partagés. Et les vieux catholiques ont fort à faire pour démontrer aux orthodoxes la légitimité de la hiérarchie hollandaise, qui est la source de leurs ordres. En outre, il arrivait assez fréquemment en Russie qu'un prêtre fût autorisé par le Saint Synode à rentrer dans la vie laïque ou déposé juridiquement de sa dignité (1). Dans ces deux cas on ne lui reconnaît pas généralement le pouvoir de continuer à administrer validement les sacrements. Nous constatons ici de nouveau une éclipse de la doctrine du caractère. Le R. P. Martin Jugie affirme même que la mention de cette doctrine, en ce qui regarde le sacrement de l'Ordre, a été effacée intentionnellement par le Saint

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Abdication*.

Synode dans son édition de la Confession de Dosithée (1).

Quant aux ordres catholiques les Russes ne les renouvellent pas aux prêtres apostats. Les Grecs imposent généralement la réordination. Nous avons déjà observé cette diversité pour le baptême. On cite deux cas de réordination particulièrement intéressants : l'un parce qu'il est fait du patriarche actuel de l'Église Russe, Mgr Tychon, et l'autre parce que, le baptême ayant été reçu dans l'Église orthodoxe, le doute sur la validité des ordres ne pouvait, comme dans la plupart des cas ordinaires, se couvrir du doute général sur la validité du Baptême latin (2). Tous ceux d'ailleurs qui ont lu le savant ouvrage de M. Saltet sur les *Réordinations* savent combien obscure fut cette question dans l'Église latine du moyen-âge : il y eut des réordinations et un grand nombre de théologiens et de canonistes ont cru que les ordinations simoniaques étaient entachées de nullité. Sur ce point comme sur plusieurs autres, on peut dire que l'Église orthodoxe est seulement en retard sur nous de quelques siècles.

MARIAGE

Deux divergences très graves : 1° les théologiens orthodoxes font consister le sacrement dans la bénédiction du prêtre. Pour eux, ainsi que pour beaucoup de vieux théologiens gallicans et jansénistes, on pourrait croire que le sacrement est séparable du contrat. Mais ils ne posent pas la question comme nous. — 2° L'Église orthodoxe admet, en théorie et en pratique, la légitimité du divorce, non seulement en cas d'adultère, mais pour toute cause juste (3).

(1) *Dict. apol.*, t. II, col. 373. — (2) *Échos d'Orient*, 9e année (1906), p. 125. — (3) La législation russe, remaniée peu avant la guerre en ce qui concerne le divorce, avait étendu cette possibilité à divers cas, qui tendaient à devenir de plus en plus nombreux : déportation ou peine infamante d'un des époux, maladie contagieuse, apostasie, etc... De plus, dans le cas d'adultère, la faculté de se remarier, enlevée à l'époux coupable par d'anciens

C'est aux tribunaux ecclésiastiques à statuer dans chaque cas particulier, et ces cas, comme on le pense bien, sont très fréquents. La raison dogmatique est empruntée naturellement aux fameux textes MAT. V, 32 ; XIX, 9. On sait que l'interprétation contraire a été imposée aux catholiques par le concile de Trente (1), en des termes toutefois qui ont été pesés expressément dans le but de ne pas faire de l'interprétation grecque une hérésie formelle.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter à d'assez nombreuses divergences relatives aux empêchements de mariage. Le principe dogmatique des empêchements étant le même de part et d'autre, ces diversités ne relèvent que de la discipline. Elles se retrouvent d'ailleurs chez les Grecs unis.

Il en faut dire autant de la loi du célibat ecclésiastique qui, dans l'Orient, uni ou non uni, n'oblige que les évêques. Assez souvent les polémistes grecs ont fait un grief à l'Église latine de l'obligation que celle-ci impose aux hommes mariés qui désirent entrer dans les ordres, de se séparer de leurs femmes. Dans l'une et l'autre Église d'ailleurs, l'Ordre constitue un empêchement canonique au mariage, qui pratiquement interdit les secondes noces aux prêtres veufs. Un mouvement d'opinion très considérable s'est formé récemment dans le monde orthodoxe pour la suppression de cet empêchement gênant. L'union avec l'Église anglicane, dont il est de plus en plus question dans les milieux grecs, obligera sans doute à prendre là-dessus un parti définitif.

Enfin, il ne faut pas oublier le débat fameux sur la *tétragamie*, qui mit jadis aux prises un empereur de Byzance,

canons, lui avait été rendue en 1904. — Quant à la législation du patriarcat de Constantinople, où les procédures de divorce sont encore plus fréquentes, cf. M. JUGIE, (*Église Grecque*) dans le *Dictionnaire apologétique*, t. II, fasc. VIII, col. 374. Sur l'ensemble de cette question, cf. A. CATOIRE, dans les *Échos d'Orient*, XIV (1911), pp. 167-170. — (1) Sess. 24, can. 7. DENZ. n° 977. CAVALLERA. *Thes.* n° 1395.

Léon VI († 912), et un patriarche œcuménique, Nicolas le Mystique. L'Église orthodoxe se refuse à bénir les quatrièmes noces. Le cas est sans doute assez rare, mais l'Église romaine a eu plus d'une fois l'occasion de se prononcer en faveur de la légitimité indéfinie de ces unions postérieures à la mort d'un des premiers conjoints (1).

VIE FUTURE

En général, les Grecs nient le purgatoire. Ce mot leur est odieux et c'est contre leurs négations qu'a été portée la définition du concile de Florence, qui contient sur ce point l'essentiel de la doctrine catholique : « Si vere paenitentes in Dei caritate decesserint, antequam dignis paenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, et ut a poenis huiusmodi releventur, prodesse eis fidelium vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas, et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesiae instituta. » DENZ. nº 693. CAVALLERA, Thes. nº 456.

Anthime VII s'exprime ainsi dans sa réplique à Léon XIII : « L'Église des sept conciles œcuméniques,... suivant l'enseignement inspiré de la Sainte Écriture et la tradition apostolique, prie et invoque la miséricorde de Dieu pour en obtenir pardon et repos aux âmes des fidèles endormis dans le Seigneur. Mais l'Église papique depuis le XIIe siècle a inventé et entassé dans la personne du pape, comme unique dispensateur, une foule de nouveautés sur le feu du purgatoire, sur les mérites surabondants des justes et leur distri-

(1) Conc. Florent. decr. pro Iacobitis : « Declaramus non solum secundas, sed tertias et quartas atque ulteriores (nuptias) si aliquod impedimentum canonicum non obstat, licite celebrari posse ». DENZ., 430. CAVALLERA *Thes.*, 1355. Cf. *Cod. iuris can.*, c. 1142.

bution à ceux qui en manquent, et ainsi de suite, promettant aussi aux justes une entière récompense avant la résurrection générale et le jugement dernier (1) ».

A y regarder de près cependant, les deux doctrines diffèrent moins qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Ainsi, la notion du *feu* du purgatoire, particulièrement odieuse aux susceptibilités orientales, n'a jamais été, même comme expression métaphorique, imposée à la foi des catholiques. Et c'est dans l'intention expresse de ménager ces susceptibilités que la définition de Florence a été rédigée en termes si généraux. D'autre part, la prière pour les défunts, accompagnée ordinairement de l'oblation du Saint Sacrifice, a toujours été en honneur dans l'Église grecque.

En présence surtout de ce dernier fait, on peut se demander à quoi se réduit la divergence. Si les Grecs prient pour leurs morts, n'est-ce pas qu'ils les croient dans un état intermédiaire entre le salut assuré et la damnation? Cette considération est ordinairement exploitée par les polémistes catholiques. Mais il ne faut pas oublier : 1° que les Grecs ne parlent jamais d'un *lieu* intermédiaire entre le ciel et l'enfer, mais seulement de la délivrance possible de quelques âmes de l'enfer; — 2° que cette délivrance, ils l'attribuent toujours aux prières de l'Église, et non à un décret de Dieu, qui distinguerait les pécheurs impénitents et ceux dont le salut est seulement retardé; — 3° enfin, qu'ils se refusent absolument à attribuer aux peines de l'autre vie une efficacité expiatoire. Cette divergence se ramène à celle que nous avons déjà mentionnée à propos de la doctrine pénitentielle. Il ne s'agit pas pour les Grecs d'une *dette* à payer, mais seulement d'un état de souffrances, d'ailleurs assez indéfini, dont il plairait à Dieu de délivrer quelques âmes en vue des prières de l'Église.

(1) Traduction de L. Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques*, p. 104.

Même, quand on leur pose la question de savoir si cette délivrance pourrait s'étendre aux damnés proprement dits, aux pécheurs morts dans l'impénitence, on constate de leur part un grand embarras. Quelques-uns citent à ce propos l'histoire de l'âme de Trajan, délivrée de l'enfer par les prières du pape S. Grégoire le Grand : histoire qui, racontée par Jean Diacre (1) d'après une source anglaise près de deux siècles après la mort du pape, a eu une si extraordinaire fortune dans la théologie du moyen âge (2) et prolonge encore aujourd'hui en Orient des échos tardifs.

La même imprécision se fait sentir sur l'autre point de doctrine que le Concile de Florence a jugé à propos de définir pour les Grecs, à la suite de Benoît XII (3). En général, les orthodoxes nous reprochent d'accorder aux saints une béatitude *complète* aussitôt après la mort. Ce ne serait qu'une question de mots s'il s'agissait seulement de savoir si la béatitude de l'âme admise sans le corps, à la vision de Dieu, mérite d'être appelée *complète* avant le complément accidentel que lui apportera la résurrection.

Mais, en fait, les orthodoxes accordent-ils aux âmes des élus la vision béatifique avant le jugement dernier?

La plupart la leur refusent explicitement, tout en reconnaissant que leur état peut être, dès le moment de la mort, exempt de peines et rempli de consolations. Quelques-uns, — ainsi le catéchisme de Philarète, — leur assignent pour

(1) *Vita Gregorii*, l. 2, n. 44. P. L. 75, 105. — (2) S. Jean Damascène, *De his qui in fide dormierunt*, n. 16. P. G. 95, 262. Jean de Salisbury, *Polycraticus*, l. 5, c. 8, fin. P. L. 199, 560. S. Thomas, in 1 Sent. dist. 43, q. 2, a. 2, ad 5. — (3) « Illorumque animas qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutae corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, *in caelum mox recipi* et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est ». Denz., n. 693. Cf. l'article du R. P. Le Bachelet sur Benoît XII dans le *Dictionnaire de théologie catholique*.

béatitude provisoire, la contemplation de l'humanité de Jésus-Christ. Quant au lieu de cette béatitude, beaucoup ne font pas difficulté de l'identifier avec le ciel. Mais d'autres préfèrent les appellations plus vagues de *paradis*, de *sein d'Abraham*, voire même, avec Moghile, de « main de Dieu » (*Iustorum animae in manu Dei sunt*). A toutes ces opinions on peut trouver des racines dans la tradition patristique. Enfin, il ne serait peut-être pas difficile de rencontrer des orthodoxes qui, aujourd'hui encore (et abstraction faite sans doute des saints canonisés), laisseraient le sort des justes, à peu près comme celui des pécheurs, dans l'indétermination jusqu'au jugement dernier, sauf à accorder aux prières de l'Église une influence efficace sur leur état.

C'est par cette imprécision des idées qu'on doit expliquer l'usage, pour nous assez étrange, qui, dans le rituel russe de la canonisation des saints, fait revenir fréquemment des services et absoutes pour leurs âmes (1).

* * *

Nous avons à peu près parcouru le cycle des traités de la théologie dogmatique et nous en avons trouvé bien peu où il n'y ait pas quelque divergence à relever entre les deux Églises, du moins à prendre les théologiens orthodoxes *actuels* comme les témoins autorisés de leur Église. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Il y aurait à montrer comment, bien loin des sphères théologiques, la masse des pieux fidèles orthodoxes garde intact le trésor de la vraie tradition œcuménique et s'inspire dans sa vie d'une foi beaucoup plus affective que spéculative. Il y aurait à philosopher sur le

(1) Cf. *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II (art. *Canonisation dans l'Église russe*), col. 1671. Cf. surtout dans les *Analecta bollandiana* de 1914 (pp. 380-420) et de 1920 (pp. 172-176) les savants articles du R. P. Paul Peeters.

développement du dogme, dont le principe autrement compris de part et d'autre, a enfanté des applications parfois si divergentes. Ces tâches attrayantes, nous devons les laisser à de plus compétents ou du moins en différer l'exécution jusqu'à des temps meilleurs. ANTOINE MALVY, S. I.

La Séparation de l'Église et de l'État

Les Associations diocésaines de France et l'encyclique « Gravissimam. »

Nos lecteurs connaissent l'importante encyclique « *Gravissimam maximamque* » que le pape Pie XI a adressée, le 18 janvier 1924, aux cardinaux, aux archevêques, aux évêques, au clergé et au peuple français, sur les associations diocésaines (1).

Le pape rappelle l'*historique* des lois de Séparation, l'interdiction d'établir des associations cultuelles portée par Pie X, l'admirable obéissance du clergé et des catholiques français aux ordres du Saint-Siège. Il expose ensuite la *genèse* des associations diocésaines : les raisons pour lesquelles le Saint-Siège s'est prêté à un accord, spécialement l'instabilité du régime antérieur, le désir de rétablir la paix religieuse et d'amener la pacification des esprits ; les négociations qui ont été entreprises et leur résultat, les garanties sûres et légales, qui font que les associations diocésaines ne sont nullement les associations cultuelles condamnées par Pie X. Ces associations sont permises par voie d'essai, telles qu'elles sont réglées par les statuts annexés à l'encyclique. Elles ne sont d'ailleurs qu'une étape vers la pleine liberté.

(1) *Acta Apostolicae Sedis*, XVI, 1924, pp. 5-24 Le texte latin est accompagné d'une traduction officielle française ainsi que du texte des statuts types des associations diocésaines.

Le pape ajoute sa *réprobation* du principe de la Séparation, des lois de laïcité et de spoliation des biens de l'Église de France. Il termine par un *appel* à la générosité des catholiques français en faveur de l'entretien du culte et par une instante prière à l'Épiscopat d'essayer les susdites associations.

L'Épiscopat français, dans une lettre collective du 6 Février 1924 adressée aux fidèles de France, a déclaré vouloir obéir unanimement et filialement aux désirs de Pie XI, comme à des ordres (1).

Nous allons donner quelques notions générales sur la Séparation de l'Église et de l'État, rappeler les lois françaises de Séparation, avec les motifs qui les ont fait condamner par Pie X, indiquer quelques détails sur les négociations et les garanties légales et sûres que le Saint-Siège a obtenues, décrire enfin brièvement l'économie générale des statuts des associations diocésaines et en montrer la légalité.

§ 1. Notion générale de la Séparation de l'Église et de l'État

La notion essentielle de la Séparation n'est point différente chez les théologiens et canonistes et chez les juristes. Leur point de vue est cependant quelque peu différent. Les premiers insistent surtout sur les *principes* qui doivent régler les rapports de l'Église et de l'État, les seconds sur les *réalisations pratiques* de la Séparation par la législation. Les juristes d'ailleurs de nos jours, soit conviction soit nécessité pratique, partent du principe de la suprématie de l'État sur l'Église, suprématie mitigée par le principe de la liberté des cultes. Il y a, croyons-nous, avantage à distinguer les deux points de vue, dans un exposé de la notion de la Séparation.

(1) Le texte de cette lettre est publié dans la *Documentation catholique* XI, 1924, p. 519.

En règle générale, nous n'entendons parler que de l'Église catholique. La Séparation de l'État avec les autres confessions religieuses n'en est pas moins un phénomène très fréquent. Voire même, la Séparation ne se comprend complètement, que si l'État se sépare de tous les cultes qu'il avait antérieurement reconnus officiellement (1).

I. — *La Séparation au point vue théologique.*

I. Si l'on se place au point de vue de la théologie dogmatique et du droit canonique, il est facile de déterminer *in abstracto* la Séparation. *Elle est la rupture des rapports d'Union qui doivent exister entre les deux Sociétés.* Pie X a rappelé les motifs pour lesquels cette Union est nécessaire, en montrant pourquoi la Séparation doit être condamnée. Celle-ci est gravement injurieuse pour Dieu, parce qu'elle est basée sur le principe que l'État ne doit reconnaître aucun culte. Elle est aussi la négation de l'ordre surnaturel, en limitant l'action de l'État à la seule poursuite de la prospérité publique durant cette vie, sans s'occuper d'aucune façon de la fin dernière de l'homme. De plus elle bouleverse l'ordre établi par Dieu, ordre qui exige une harmonieuse concorde entre deux Sociétés qui ont les mêmes hommes comme sujets et qui ont autorité sur des matières souvent communes. Enfin la Séparation inflige de nombreux et grands dommages à la Société civile, qui ne peut prospérer longtemps, lorsqu'on n'y fait point de place à la religion, règle suprême et souve-

(1) Pendant les périodes de paix dont l'Église chrétienne a joui au IIIe siècle, celle-ci a vécu sous le régime de la Séparation, alors que cependant l'Empire romain reconnaissait un culte officiel. En France, avant la loi de Séparation, et dans beaucoup de pays où la Séparation n'a pas été introduite, les cultes non reconnus vivent sous le régime de la Séparation, lorsqu'ils jouissent de la liberté commune reconnue à tous les citoyens. Ces pays ne sont nullement des pays de Séparation.

raine maîtresse quand il s'agit des droits de l'homme et de ses devoirs (1).

L'Union consiste formellement, non point dans le respect des droits mutuels des deux Sociétés, mais dans le concours positif que l'une prête à l'autre dans la mesure de ses moyens. Le respect des droits mutuels, en effet, est une conséquence de la doctrine non pas de l'Union, mais de celle de la Distinction et de l'Indépendance des deux Pouvoirs. Au sens le plus complet du mot, l'Union comprend principalement trois éléments : l'existence d'une Église et d'une religion d'État, la protection accordée à cette Église dans l'exercice de ses droits, la reconnaissance de privilèges ou de faveurs à l'Église et à ses membres.

II. L'existence d'une *Église d'État* entraîne la reconnaissance officielle de cette Église par l'État, la participation officielle de la Société civile aux actes de son culte, le caractère religieux des établissements d'éducation et de charité et en général de toutes les institutions d'utilité publique érigées par l'État, la reconnaissance enfin par l'État de l'autorité de l'Église dans les matières qui rentrent dans sa compétence. La possibilité d'un Concordat, une représentation diplomatique auprès du Saint-Siège sont des conséquences normales du régime d'Église d'État. L'existence d'un concordat semble inconciliable avec le principe de la Séparation, bien que

(1) Encyclique « *Vehementer nos* » du 11 février 1906, dans E. Ollivier, *Nouveau Manuel de droit ecclésiastique français*, II, p. 260-262. Paris, 1907. Nous n'insistons pas ici sur les motifs qui peuvent rendre la Séparation tolérable ou même avantageuse pour l'Église. On peut distinguer la *thèse* et l'*hypothèse*, le principe et l'application, mais on aurait tort d'*opposer* la thèse à l'hypothèse, parce que l'application des principes dans la pratique doit être déterminée à la fois par la théorie, c'est-à-dire la thèse ou la nécessité de l'Union, et par les circonstances particulières ou l'hypothèse, qui rend la Séparation illicite ou permise. Nous sommes toujours à la fois dans la thèse et l'hypothèse, car l'hypothèse est l'application de la thèse à des circonstances données. Voir *Thèse et Hypothèse*, dans la *Revue du Clergé français*, t. 77, 1914, pp. 110-112.

des nations schismatiques puissent en conclure un avec le Saint-Siège. La représentation diplomatique n'est pas exclue au même degré par la Séparation, car elle peut n'inclure aucune reconnaissance de l'autorité religieuse comme telle et être inspirée par des vues politiques. Il est cependant dans la logique de la Séparation de n'avoir pas de représentation diplomatique auprès du Saint-Siège.

La *protection* que l'État accorde à l'Église au cas d'Union s'étend au rôle doctrinal de celle-ci, à son enseignement que l'État fait respecter, à l'action de ses missionnaires qu'il favorise, etc. Elle s'étend au pouvoir législatif de l'Église, reconnu et sanctionné dans toute son étendue, même au point de vue du temporel et de la discipline ; à son pouvoir judiciaire et coercitif rendu efficace par le concours du bras séculier.

Enfin les *privilèges* et les *faveurs* dont jouit l'Église d'État peuvent être de nature très diverse et varier d'après les époques et les pays. Actuellement, ils sont principalement la reconnaissance de certaines immunités au clergé et surtout le budget des cultes à charge de l'État.

III. L'Union complète, telle que nous venons de la décrire, n'est plus réalisée nulle part et ne serait même plus réalisable aujourd'hui. Mais un régime peut se rapprocher plus ou moins de cet idéal ou s'en écarter complètement. Entre l'Union et la Séparation, il y a de nombreux degrés intermédiaires, qu'il est parfois difficile, *in concreto*, de classer (1).

Le *laïcisme* est sans doute le régime qui s'écarte le plus de l'Union. Appliqué logiquement, il va bien loin au delà de la Séparation. Il ne se borne pas à ignorer officiellement

(1) Voir F. Claeys Bouuaert, *De praecipuis formis quibus, ab ineunte saec.* XIX, *relationes inter Ecclesiam et Statum componuntur*, dans *Collationes Gandavenses*, t. 11, 1924, pp. 15-24. L'auteur distingue avec raison deux régimes : celui dans lequel les principes d'Union prévalent, celui où les principes de Séparation dominent.

l'Église : en vue de bannir toute influence de l'Église et de la religion sur l'État et sur la Société, l'État laïque porte contre l'Église des lois d'exception et refuse au clergé et aux Congrégations religieuses l'usage de ces libertés qu'il accorde à tous les citoyens (1).

II. — *La Séparation au point de vue juridique. Principes et origines.*

Les juristes se sont appliqués à définir la Séparation au point de vue de la législation de l'État. Ils distinguent le *régime juridictionnel*, en fait un régime d'Union plus ou moins imparfait, et le *régime de Séparation*. Les deux régimes d'ailleurs sont basés sur un principe commun : il

(1) Les principales lois laïques portées en France sont celles sur l'enseignement obligatoire et neutre de l'école primaire (Loi du 28 mars 1882), sur le personnel laïque dans les écoles publiques de tout ordre (Loi du 30 octobre 1886), sur les Congrégations religieuses (Loi du 1er juillet 1901), sur la suppression de l'enseignement congréganiste (Loi du 7 juillet 1904), sur la Séparation des Églises et de l'État (Lois du 9 décembre 1905, du 2 janvier et du 28 mars 1907, du 13 avril 1908). On en trouvera le texte dans E. Ollivier, *Nouveau Manuel de droit ecclesiastique*, II, nn. 92, 95, 115, 138, 151, 173, 177 et 181. — Dans l'Encyclique *Vehementer nos* le pape Pie X résume comme suit la situation : « Vous avez vu violer la sainteté et l'inviolabilité du mariage chrétien par des dispositions législatives en contradiction formelle avec elles ; laïciser les écoles et les hôpitaux, arracher les clercs à leurs études et à la discipline ecclésiastique pour les astreindre au service militaire ; disperser et dépouiller les Congrégations religieuses et réduire la plupart du temps leurs membres au dernier dénuement. D'autres mesures légales ont suivi que vous connaissez tous : on a abrogé la loi qui ordonnait des prières publiques au début de chaque session parlementaire et à la rentrée des tribunaux ; supprimé les signes de deuil traditionnels à bord des navires, le Vendredi-Saint ; effacé du serment judiciaire ce qui en faisait le caractère religieux ; banni des tribunaux, des écoles, de l'armée, de la marine, de tous les établissements publics enfin, tout acte ou tout emblème qui pouvait d'une façon quelconque rappeler la religion ». Sur le Laïcisme on consultera l'article *Laïcisme* du P. B. Emonet, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique.*

appartient à l'État de déterminer le statut légal de l'Église. La différence entre les deux régimes est dans la manière dont l'État réglera celui-ci.

I. Indiquons brièvement l'origine du principe commun aux deux régimes : la *suprématie de l'État* sur les cultes.

Le moyen âge avait connu le principe de l'*Unité* de la grande République chrétienne. Cette unité, malgré la Distinction et l'Indépendance des deux Pouvoirs, spirituel et temporel, se trouvait réalisée par la suprématie de l'autorité pontificale exercée en vue du bien de la religion chrétienne et du salut des âmes. Les princes supportèrent mal cette suprématie, qui s'affirma de plus en plus. Non seulement ils s'en affranchirent, tout en maintenant la nécessité d'une étroite collaboration, mais ils s'arrogèrent le droit de régler certaines matières qui relevaient de l'autorité ecclésiastique, spécialement le temporel du culte et la discipline. Le Protestantisme vint favoriser ce mouvement, en attribuant au prince temporel la juridiction ecclésiastique, le *Ius in sacra*. L'aboutissement d'une longue évolution, dont l'École du Droit naturel, le Gallicanisme, le Joséphisme marquent des étapes importantes, fut le libéralisme de l'État moderne. Celui-ci proclama sa souveraineté absolue, tempérée cependant par le principe de la liberté religieuse, sans exclure toutefois de la compétence de l'État les restrictions à la liberté que celui-ci, en vertu de sa souveraineté, pourra toujours établir.

Ce développement de la doctrine de la suprématie de l'État amena deux régimes différents, d'après la manière dont l'État usa, en fait, de sa souveraineté pour régler les rapports de l'État avec l'Église, ou mieux, depuis la Réforme protestante, les Églises. Le premier régime demeure fidèle à la tradition du moyen âge et veut, dans une certaine mesure, la collaboration de l'État avec l'Église : on l'a appelé le régime juridictionnel. Le second rompt avec cette tradition et introduit la

Séparation. Celle-ci tend à devenir dominante depuis la seconde moitié du XIXe siècle.

II. Le régime *juridictionnel*, relativement à l'Église catholique, reconnaît à celle-ci l'indépendance en matières spirituelles, c'est-à-dire dans les questions qui sont purement religieuses : à l'époque moderne l'État catholique admettait en ces matières la compétence de l'Église ; l'État libéral d'aujourd'hui déclare s'en désintéresser, au nom du principe de la liberté religieuse. La juridiction de l'État commence lorsque l'Église, en vue de réaliser sa fin, recourt aux institutions sociales communes aux deux Sociétés : le régime de l'association, la propriété et les moyens de l'acquérir, les manifestations publiques qui intéressent l'ordre public, etc. Par sa législation l'État reconnaîtra la Société religieuse comme telle, il en fera une institution de droit public régie par une législation spéciale de faveur, avec des privilèges pour les établissements du culte et pour ses ministres. Mais bien souvent l'Église devra payer cette situation privilégiée par des restrictions nombreuses à sa liberté d'action même dans le domaine purement religieux.

Telle était la situation en France, avant la loi de Séparation. Le statut juridique de l'Église catholique (comme d'ailleurs de l'Église protestante et du culte Israélite) était réglé par des lois spéciales. C'étaient en premier lieu le Concordat de 1801 et ses articles organiques. Ces derniers, œuvre exclusive du pouvoir civil, rétablissaient les anciennes maximes du Gallicanisme, notamment l'appel comme d'abus, et introduisaient les restrictions les plus graves à la liberté. C'était ensuite le décret impérial du 30 décembre 1809, organique des fabriques d'églises, modifié plus tard dans un sens moins favorable à l'Église par la loi municipale du 5 avril 1884, pour l'administration du temporel du culte. C'étaient enfin le décret du 6 novembre 1813 et la loi du 2 janvier 1817 sur les menses épiscopales, les biens de cure,

les séminaires et les chapitres (1). Ce n'était pas le régime de l'Union complète de l'Église et de l'État, il n'y avait plus d'ailleurs d'Église d'État. Trois cultes étaient reconnus, jouissaient d'un statut spécial, de certains privilèges, notamment des allocations prévues au budget annuel de l'État. Il était reconnu toutefois que la religion catholique était celle de la majorité des Français.

Un régime semblable existait en Allemagne pour les Églises catholique, protestante et réformée, qui formaient des établissements de droit public. Ce régime, croyons-nous, a été maintenu en principe par la Constitution de Weimar avec deux modifications importantes : tous les cultes peuvent demander à être reconnus comme établissements de droit public, mais les allocations en faveur des cultes reconnus peuvent être rachetées conformément à la législation particulière de chaque État; celles-ci sont maintenues, jusqu'à ce que une loi d'Empire ait déterminé les conditions du rachat (2).

III. Le système de la *Séparation* marque une rupture avec la tradition du moyen âge. D'après une opinion assez communément reçue, le système doit son origine aux sectes dissidentes du Protestantisme (3), certaines fractions de la secte des Anabaptistes, qui l'ont transporté dans les Pays-Bas du Nord. On trouve la théorie chez les Congrégationalistes

(1) Tous ces textes sont reproduits dans E. Ollivier, *Nouveau Manuel de droit ecclésiastique*, I. Paris 1886. On les trouvera également dans F. Renaud, *Les associations diocésaines. Étude sur le statut légal de l'Église de France*. Annexes. Paris, 1923. — (2) Le texte de la Constitution de Weimar du 11 août 1919 a été publié par la *Documentation catholique*, II, 1919, p. 426-441. Les déclarations de l'Épiscopat allemand à ce sujet sont reproduites *Ibidem*, p. 786. Voir aussi L. Crouzil, *L'Église et l'État en Allemagne*, dans la *Revue du Clergé français*, t. 103, 1920, pp. 80 et ss. H. Sacher, *Der Bürger im Volkstaat*. Fribourg en B., 1921. — (3) Ni Luther ni Calvin n'admettent la Séparation. Calvin toutefois impose ce principe lorsque le Souverain du pays n'appartient pas à sa religion et qu'il est impossible de faire triompher la théocratie qu'il veut réaliser.

d'Angleterre, probablement sous l'influence de la Hollande. D'Angleterre la théorie passa en Amérique où elle fut mise en pratique dans les colonies de Rhode Island et de Pennsylvania (1) au XVII^e siècle, par quelques colonies à la veille pour ainsi dire de la guerre d'Indépendance des Etats-Unis et consacrée dans la Constitution fédérale du 17 septembre 1787 et dans le premier amendement à cette Constitution de 1789 (2). A ses origines, la Séparation a été réclamée au nom des principes religieux, au nom de l'individualisme religieux que nous rencontrons dans certaines sectes protestantes dissidentes. La religion n'est pas une affaire d'État, c'est une question individuelle, un rapport spécial entre l'homme et Dieu, une question de sanctification personnelle. Aussi la Séparation ne trouva-t-elle pas de partisans dans le rationalisme français (3) et l'École du droit naturel, tout en posant certains principes de la Séparation, n'alla pas jusqu'à la demander. Au XIX^e siècle, la Séparation a été prônée au nom de principes bien divers : chez certains protestants, au nom de l'intérêt religieux ; chez des libéraux modérés et chez des catholiques, au nom de la liberté de l'action religieuse ; chez beaucoup d'incroyants comme un moyen de persécution contre l'Église catholique.

L'Église catholique est, en principe, plus favorable au

(1) Nous ne parlons pas de la première Séparation qui fut réalisée en Amérique dans l'État de Maryland, parce qu'elle est le résultat de circonstances, non l'application d'un principe. Le régime de Séparation fut aboli lorsque les protestants s'emparèrent du pouvoir. On consultera comme ouvrages fondamentaux sur cette question : K. ROTHENBÜCHER, *Die Trennung von Staat und Kirche*. München, 1908. F. RUFFINI, *La libertà religiosa. I. Storia dell'idea*. Torino, 1901. — (2) F. KLEIN, *La Séparation aux États-Unis*. Paris, 1908. — (3) Il faut excepter Condorcet, qui subit l'influence de l'Amérique. Condorcet est le théoricien de l'État laïque moderne. Voir A. MATHIEZ, *Les philosophes et la Séparation de l'Église et de l'État en France à la fin du XVIII^e siècle* dans la *Revue historique*, t. 103, 1910, pp. 65-79.

régime juridictionnel qu'au régime de la Séparation. Il y a cependant des Séparations bienveillantes qu'Elle ne se refuse pas à admettre. Pie XI, en admettant l'essai des associations diocésaines, n'approuve nullement la Séparation en France, il condamne formellement les lois de laïcité.

(*à suivre*). A. VAN HOVE.

Note de Théologie morale

A propos de l'interprétation des contrats.

Dans quelle mesure les contractants sont-ils liés en conscience par les *dispositions du Code civil*? Cette question se pose parfois d'une manière fort embarrassante.

Rien de plus essentiel au contrat que le consentement des parties. C'est lui qui crée l'obligation; c'est lui aussi qui en détermine l'objet et l'amplitude. Sans doute il faut examiner tout d'abord les *termes* mêmes de la convention : ils sont l'expression de la volonté des parties, expression nécessaire parce que le consentement doit être manifesté pour que les contractants se sachent liés. Mais cela ne signifie pas que tous les points de la convention doivent être mentionnés clairement ou explicitement (1). Pour savoir quelles stipulations sont sous-entendues, pour interpréter des termes ambigus, il faut considérer la *volonté* ou *l'intention* commune des parties. Celle-ci joue un grand rôle, comme le reconnaît notre Code civil (a. 1156 ss.).

A son tour cette intention doit s'entendre de bonne foi,

(1) Il en est autrement dans une *loi* : comme celle-ci n'est promulguée et par conséquent n'existe obligatoirement que dans les *termes* dont s'est servi le législateur, elle ne comprend en principe que ce que ces mots signifient clairement et certainement dans leur sens propre. Ce n'est qu'*en ordre subsidiaire*, pour interpréter des paroles douteuses ou obscures, qu'on doit recourir à l'*intention* du législateur. Encore dans ce dernier cas le droit canon (cc. 17, 18) exige-t-il une nouvelle promulgation s'il s'agit d'une interprétation authentique.

suivant l'équité, l'usage et la *loi civile* : les parties sont censées vouloir s'obliger de la sorte, sauf preuve du contraire. Encore une fois le Code (a. 1134 s.) est d'accord avec le droit naturel. Cela n'est pas une simple présomption du for externe ne valant en conscience qu'après jugement. Les moralistes sont unanimes à affirmer que les dispositions civiles lient la conscience des contractants, même avant toute intervention judiciaire, hormis le cas de *dérogation* plus ou moins explicite. Encore faut-il que cette dérogation soit valide, car certaines dispositions légales intéressent tellement l'orde public (a. 6) que toute convention contraire doit être tenue pour absolument nulle en conscience. Telle (1) la renonciation d'un mineur à la rescision de certains contrats (a. 1305), ou d'une femme mariée à la faculté de renoncer à la communauté (a. 1453) ; tel encore tout pacte sur succession future (a. 1130).

Mais en dehors d'une *dérogation explicite valide*, n'y aurait-il vraiment aucun cas, où en conscience, une partie (2) pourrait se croire exempte d'une détermination légale ? Il arrive qu'une partie, spontanément et en toute loyauté, témoigne un vif étonnement en apprenant l'existence de tel article du Code : « Oh ! ce n'est pas ainsi que j'ai entendu contracter ! » Il serait parfois très dur de l'astreindre à une clause qu'elle abhorre. Mettons un vendeur, qui certes n'est pas d'humeur à s'obliger, pour les défauts de la chose vendue, à une garantie, prescrite par le Code, dépassant l'obligation de droit naturel. Doit-on dire néanmoins que son intention prévalente était de contracter suivant la loi ? Cette solution nous

(1) Nous croyons pouvoir en dire autant des articles 761, 965, 1628, 1674, 2220, etc. Voir *Deontologia iuridica* (2e éd. flam. Louvain, 1920 ; éd. franç. Bruges, 1924), n. 212 note. — (2) Si les deux parties, quelle qu'ait été leur intention au moment du contrat, se mettent plus tard d'accord pour ne pas tenir compte d'une clause civile, nous retombons pratiquement dans le cas de dérogation explicite.

semble un peu simpliste. La certitude qu'une dérogation explicite *aurait été faite*, si le contractant avait connu le Code, semble une preuve qu'implicitement et en réalité, au fin fond de l'âme, il voulait le contraire de la loi, bien qu'il n'ait pas songé à ce détail d'une façon consciente. Nous rencontrons ici les difficultés inhérentes à toute question de volontaire tacite ou implicite, virtuel ou habituel. Qu'on n'objecte pas que nous attribuons une efficacité à une volonté qui n'existe pas, qui n'est qu'interprétative, un pur futurible. Nous prenons seulement ce futurible comme une expression commode, comme un indice suffisant pour interpréter la disposition de volonté *réelle* au moment du contrat : c'est donc une intention *praesumpta de praeterito*, nullement *praesumpta de futuro*.

D'ailleurs, si au moment du contrat une des parties se représentait, au moins d'une façon confuse, le contraire d'une disposition légale même non substantielle et en faisait équivalemment une condition sine qua non, nous nous trouverions en présence d'une « erreur, motif déterminant du consentement, *error dans causam* » ; et dans ce cas, pour le for interne, les auteurs se montrent faciles pour excuser l'inexécution non seulement de cette clause mais même du contrat entier (GENICOT, Theol. mor., I, n. 589).

Pratiquement donc nous n'obligerions pas une partie à l'observation d'un article du Code, quand il est *certain qu'elle y eût dérogé*, si elle l'avait remarqué. Cela vaut *même*, bien entendu si une dérogation valide est possible, pour ces dispositions civiles qu'on range parmi les *naturalia contractus*, qu'on est censé admettre sauf preuve du contraire, surtout si elles se rapportent à des points qui ne peuvent guère rester indéterminés, par exemple le moment précis où une vente se conclut, où la propriété passe à l'acheteur (a. 1583). Mais cela vaut *surtout* pour des prescriptions civiles à ranger parmi les *accidentalia contractus*, que le droit aurait pu se dispenser de faire, comme n'étant pas indispensables au bien

commun, par exemple l'obligation du mandant d'indemniser le mandataire non coupable d'imprudence (a. 2000). De telles dispositions ne se trouvent d'ailleurs pas dans tous les Codes. Aussi, ne pourrait-on pas dire que pour elles la présomption est renversée et que les contractants ne sont pas censés les admettre à moins de convention explicite?

Concluons par la *réponse* suivante à la question posée : les contractants sont liés en conscience par les dispositions civiles, à moins de dérogation valide explicite, ou même implicite suffisamment prouvée; nous admettons comme preuve suffisante la persuasion sincère qu'on eût certainement stipulé autrement, si on y avait songé.

Il est bien entendu qu'en toute hypothèse un *jugement* du tribunal serait obligatoire en conscience : non pas qu'il supplée un consentement qui n'existe pas, mais parce qu'il déclare avec autorité que le contrat doit être interprété suivant la loi. Le bien commun exige que pareille décision soit respectée; elle est sanctionnée par l'obligation devant Dieu.

J. Salsmans, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. S. PIE XI

Faveurs spirituelles accordées aux Congrès eucharistiques (Lettres Apost. *Quod ad Conventus*, 7 mars 1924, *A. A. S.*, xvi (1924), 154, ss.).

1. Les faveurs suivantes sont accordées à l'occasion de tout Congrès eucharistique, qu'il soit international, national, régional ou diocésain.

1° *Indulgence plénière*. Conditions : confession, communion, visite d'une église dans la ville où se tient le Congrès, prières aux intentions du Souverain Pontife, participation pieuse à la procession; réception de la bénédiction apostolique, qui clôture le Congrès.

2° *Sept ans et sept quarantaines.* Conditions : Prières devant le Saint Sacrement exposé, dans la ville du Congrès ; assistance à une des adorations prescrites par la direction du Congrès, *ou* assistance à une des réunions ou sessions.

3° *Cent jours.* Conditions : un exercice quelconque de piété, dans la ville du Congrès, en esprit de pénitence.

2. Au jour désigné par l Ordinaire ou avec son approbation, autorisation de célébrer solennellement la *messe votive du Saint Sacrement*, après laquelle sera donnée la Bénédiction Apostolique avec son indulgence plénière.

Si l'on fait l'adoration nocturne, *une messe* pourra être célébrée à *minuit* avec distribution de la sainte communion ; les prêtres qui auraient fait l'adoration nocturne pourront célébrer immédiatement après cette messe ou à partir d'une heure du matin ; les clercs astreints au Bréviaire peuvent réciter pendant l'adoration nocturne l'office du Saint Sacrement au lieu de l'office du jour.

3. Les chanoines et bénéficiers qui assistent au Congrès avec l'autorisation de l'Ordinaire, perçoivent pendant toute la durée du congrès et même du voyage nécessaire, les fruits de leur bénéfice y compris les distributions spéciales (*inter praesentes*).

4. En l'absence des prêtres de paroisses, l'Ordinaire accordera à leurs remplaçants les facultés opportunes de biner soit les jours de fête d'obligation, soit même en semaine.

5. Les membres du Congrès sont dispensés du *jeûne* et de l'*abstinence*, même pendant le voyage ; l'Ordinaire verra quel usage il doit faire de ses pouvoirs (c. 1245) en faveur des habitants de la ville où le Congrès se célèbre.

6. 1° *Indulgence plénière* à tout fidèle de l'Église, de la nation, de la région, du diocèse, qui ajoutera aux conditions ordinaires une visite à une église ou à un oratoire public et y priera pour le succès du Congrès international, national, etc., depuis le jour d'ouverture jusqu'au jour de clôture du Congrès.

2° *Trois cents jours d'indulgence* à tout fidèle qui, sur le même territoire, offre une œuvre de piété, de miséricorde ou de pénitence pour le succès du Congrès.

N. B. — Tous les privilèges concédés ci-dessus, excepté la

Bénédiction Apostolique avec son indulgence plénière, sont étendus aux congrès décanaux et paroissiaux. Les indulgences ne peuvent être gagnées que sur le territoire du doyenné ou de la paroisse. J. C.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Recours au S. Siège contre le décret privant définitivement un curé de sa paroisse (Romana et aliarum, *De fatalibus ad recurrendum,* 14 ian. 1924. — *A. A. S.*, XVI (1924), 162, ss.).

Quand un Ordinaire a décrété un déplacement administratif d'un curé inamovible, celui-ci peut, endéans les dix jours, recourir à l'Évêque lui-même contre ce décret (c. 2153, § 1). S'il use de ce droit, l'Ordinaire ne peut procéder validement au déplacement sans avoir examiné avec deux consulteurs diocésains les raisons alléguées par le curé. L'Évêque maintient-il son décret, il ne reste plus au curé d'autre moyen de défense que le recours au S. Siège (c. 2146, § 1). Le Code ne définit pas le délai endéans lequel ce droit doit être utilisé. Comme il ne s'agit pas d'un appel proprement dit, le délai de dix jours fixé pour l'appel ne vaut pas strictement pour le recours. Dans le commentaire d'une déclaration de la S. Congrégation des religieux (1), (voir ci-dessous, p. 443), nous avons dit pourquoi il convenait d'appliquer à ce recours *suspensif* le délai de l'appel judiciaire.

On pourrait objecter que l'Évêque, malgré le recours du curé au S. Siège, peut exiger son départ et lui nommer un remplaçant. C'est vrai, mais il ne peut prendre ces mesures que d'une manière provisoire (c. 2146, § 3). La collation du bénéfice n'aura pas de caractère définitif avant la décision du S. Siège. Qui ne voit les inconvénients graves de cette inexécution partielle du décret, si elle peut, par la négligence ou le mauvais gré du curé déplacé, se prolonger au moins pendant deux ans? Aussi l'on comprend la décision de la S. Congrégation : « Tem-

(1) 20 juillet 1923, *A. A. S.*, XV, (1923), 457.

pus utile ad recursum interponendum a definitivo decreto remotionis, ad effectum § 3 can. 2146 Codicis, esse decemdium ab intimatione eiusdem decreti, supputandum ad normam can. 34, § 3, 3° et can. 35 : certiore facto Ordinario loci ab ipso recurrente de legitime interposito recursu ad Apostolicam Sedem ».

Donc, endéans les dix jours pleins qui suivront la communication officielle du décret de déplacement, le curé peut interposer recours au S. Siège. Le délai ne commence pas à courir si le curé ignore son droit ou est empêché d'en faire usage. Celui-ci est tenu d'avertir l'Évêque de l'usage légitime qu'il a fait de son droit. — Si le curé a laisssé passer le délai fatal (fatalia recursus), tout remède juridique ordinaire lui fait défaut et seule une « grâce » spéciale du S. Siège pourrait lui permettre d'empêcher les décisions de l'Ordinaire de sortir pleinement tout leur effet. J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Recours contre le renvoi après les vœux temporaires (Déclar. de la S. Congr. des Religieux, 20 juillet 1923. — *A. A. S.*, xv (1923), 457).

Sacrae Congregationi de Religiosis propositum fuit sequens dubium pro opportuna solutione.

« Cum in can. 647, § 2 (1) sancitum sit, ut Religioso professo « votorum temporariorum qui a Superioribus dimissionis decre- « tum recipit, sit facultas recurrendi ad Apostolicam Sedem, et, « pendente recursu, dimissio nullum iuridicum habeat effec- « tum », quaeritur :

« Quale spatium temporis concedatur ad recursum interpo- « nendum, quoad effectum suspensivum? ».

Emi Patres Sacrae Congregationis Negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, in plenario coetu ad Vaticanum habito die 13 iulii 1923, re mature perpensa, respondendum censuerunt :

(1) Le texte des *A. A. S.* porte ici par erreur c. 557, § 2.

« Tempus utile ad interponendum recursum quoad effectum « suspensivum, de quo in can. 647, § 2, esse decem dierum ab « intimatione decreti religioso dimisso facta, iuxta normam « traditam in similibus casibus, ut can. 1465, § 1 et 2155, « § 1, 2 » (1).

Facta autem relatione SS. D. N. Pio PP. XI in audientia habita ab infrascripto Sacrae Congregationis Secretario, die 17 iulii 1923, SSmus dubii resolutionem approbavit.

Ut autem omnis ambigendi locus tollatur, tam circa terminum huiuscemodi, quam circa ea quae exinde sequuntur, haec Sacra Congregatio sequentia prae oculis habenda et servanda animadvertit :

1. Recursum contra dimissionis decretum Religiosus interponere potest vel immediate per epistolam ad S. C. de Religiosis mittendam, vel mediate, videlicet per eum qui dimissionis decretum sibi communicavit.

2. Ad interpositi recursus probationem requiritur et sufficit vel authenticum documentum vel saltem duorum fide dignorum hominum testimonium.

3. Tempus utile decem dierum ab intimatione decreti Religioso facta supputandum erit ad normam can. 34, § 3, n. 3°, et ita ut non currat si dimissus recurrendi ius ignoret, aut agere non valeat iuxta dispositiones can. 35; quapropter expedit ut Superior de praedicto iure et de limite temporis dimissum edoceat in actu ipso intimationis.

4. Recursus utili tempore interpositus effectum habet suspensivum; ideoque, donec decretum dimissionis a Sacra Congregatione de Religiosis confirmetur, ac de facta confirmatione Superior dimittens, authentico Sacrae Congregationis documento, edoceatur, dimissionis decretum nullum sortitur effectum, et exsecutioni demandari nequit.

5. Pendente recursu, dimissus adhuc est Religiosus, ideoque eisdem ac ceteri tenetur obligationibus et potitur iuribus, et eodem prorsus modo ac ante dimissionem. Quapropter in domo religiosa commorandi ius et obligationem habet, et sub Superio-

(1) Erreur typographique, pour 2153, § 1.

rum obedientia manere debet, firmo praescripto can. 2243, § 2.

Datum Romae, ex Secretaria Sacrae Congregationis de Religiosis, die 20 iulii 1923.

L. † S. C. Card Laurenti, *Praefectus.*

Maurus M. Serafini, Ab. O. S. B., *Secretarius.*

Cette déclaration de la S. C. des religieux offre un double intérêt. Elle fournit d'abord un exemple d'interprétation par analogie ; et ensuite elle précise utilement une des conditions du renvoi des religieux.

L'inférieur qui se croit lésé par une décision de son Supérieur, trouve presque toujours dans un recours à l'autorité Supérieure le moyen de rétablir son droit. Quand la décision du Supérieur subalterne est un jugement, c'est-à-dire une sentence portée au tribunal après l'examen de la cause dans les formes judiciaires, le remède juridique ordinaire est l'*appel* au tribunal supérieur (c. 1879, ss.). Contre les décisions d'ordre *administratif*, il n'y a pas d'appel, au sens strict du mot, mais un simple *recours* à l'autorité supérieure, qui n'est pas tenue à suivre une procédure judiciaire pour réformer la décision attaquée. Le Code n'emploie jamais l'expression « appellatio extraiudicialis », fréquente chez les auteurs, mais désigne toujours cette forme d'appel par le mot : *recursus*.

Parfois le *recours* n'entrave en aucune manière l'exécution des mesures prises par le Supérieur immédiat ; il porte (devolvit) seulement la cause à la connaissance du Supérieur majeur (recursus *in devolutivo*). En d'autres cas, le recours a pour effet d'arrêter totalement ou partiellement (suspendit) l'exécution de la sentence ou du décret, jusqu'à décision du Supérieur majeur (recursus *in suspensivo*). On voit, dès lors, l'importance de cette question : endéans quel délai (*fatalia*), l'inférieur doit-il transmettre son recours au Supérieur majeur? Malheureusement, le Code n'a pas toujours prescrit un temps déterminé, au delà duquel l'inférieur ne peut plus faire valoir ses droits. C'est le cas au c. 647, § 2, 3° sur le renvoi des religieux de vœux temporaires, au c. 2146 sur le déplacement administratif des curés.

Conséquence : dès que l'inférieur déclare en due forme ne pas accepter la décision et vouloir saisir de la cause l'autorité supérieure, il peut par sa négligence ou son mauvais vouloir arrêter le cours de la justice ou des mesures d'administration absolument nécessaires. — Il peut aussi arriver que l'inférieur ait ignoré son droit et qu'informé tardivement, il suspende l'effet de mesures déjà prises par un recours très légitime. Il importe donc de savoir si le recours doit se faire endéans un terme légal, après lequel tout droit d'appel (au sens large) est périmé.

Dans la décision de la S. Congr. du Concile sur le même objet (ci-dessus, p. 440), le consulteur remarque judicieusement que le *recours suspensif* est vraiment une institution analogue à l'appel ; tandis que le *recours dévolutif* participe à la nature des suppliques. L'ancien droit restreignait à dix jours le délai d'appel judiciaire ou extrajudiciaire.

La S. Congrégation, s'inspirant sans doute de ces principes, déclare qu'il faut appliquer aux « recours » les prescriptions juridiques établies pour l' « appel ». De plus, elle prend soin de préciser les conditions nécessaires pour assurer la connaissance et l'usage du droit au recours. Résumons brièvement cette procédure : les Supérieurs en communiquant au religieux le décret de renvoi, lui rappelleront ou lui apprendront son droit de recours au S. Siège. Il peut l'exercer pendant les dix jours pleins, qui suivent la notification du renvoi. S'il a l'intention d'en user, il écrira directement à la S. Congrégation ou demandera à son Supérieur de le faire. De toute manière, le Supérieur qui communique le décret de renvoi doit être averti soit par un écrit authentique, soit oralement devant deux témoins dignes de foi. Le recours suspend *tous* les effets du décret de renvoi ; notamment, le religieux peut et doit rester dans un couvent de son Institut, y porter l'habit religieux et être traité comme il l'était avant le décret de renvoi. Il devrait cependant se conformer aux ordres formels qui lui auraient été donnés avant le renvoi, par exemple d'éviter telle personne, de ne point sortir seul, etc Pour le détail de ces dernières obligations, on pourra consulter l'*Epitome i. c.*, III, n. 439.

J. CREUSEN, S. I.

Bibliographie

P. Théodore de Saint-Joseph, carme déchaussé. **Essai sur l'Oraison** selon l'École carmélitaine. Beyaert, Bruges, 1923 (18×11 cm), XII-151 pp.

Dans ce travail, aussi solide que son titre est modeste, le P. Th. de St-J. établit, à la lumière des textes, la tradition du Carmel Réformé sur l'oraison. Elle connaît, outre la méditation *affective* qui est la prière mentale propre à l'Ordre, une contemplation *acquise* et une contemplation *infuse*, classification dont la justesse ne sera pas contestée, si on n'oublie pas qu'une oraison *purement* discursive serait une étude, non une prière. L'auteur, du reste, est conciliant, et rapproche plus qu'il n'oppose ; il signale, à l'occasion, les ressemblances de la méditation « affective » Carmélitaine avec la méthode Ignatienne « *bien comprise* » (p. 47). Ses conclusions, tout en décourageant des ambitions mystiques mal fondées, lui mériteront, par leur modération même, le suffrage de tout esprit non-prévenu.

Nous lui ferons toutefois un reproche qui peut-être le surprendra : il est trop modeste en affirmant la compétence *spéciale* de son Ordre en matière de mystique : *Theologia mystica, quae sane pars est Carmelitarum optima*, dit le chapitre général de 1704. Étant des maîtres, que les Carmes parlent en maîtres, non en disciples ! Or, en mystique, les Carmes sont maîtres ; ils le sont avec sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Thomas de Jésus, Jean de Jésus-Marie, avec bien d'autres, trop longs à nommer. Sans doute, les écrivains du Carmel Réformé, les Castillans surtout, vantent volontiers la pureté de leur Thomisme. En Théologie mystique, gardons-nous cependant de confondre « *sources* » et « *critères* », *expérience* et *principes directeurs*. Principes et critères des écrivains mystiques Carmélitains ont pu se trouver dans la « Somme », mais leur « expérience religieuse » procède des « Saints Déserts » et du souffle du Saint-Esprit. L'influence *directe* du Thomisme sur la mystique Carmélitaine serait à démontrer. De plus, le Thomisme rigide des « *Complutenses* » et des « *Salmanticenses* » n'est pas tout le Thomisme Carmélitain(1). En définitive, celui-ci fut assez souple et complaisant. Tant en Philosophie qu'en Théologie, il a admis des « Bacconisants », tels que les PP. Jérôme Aymon de Saint-Clément, Élysée Garcia, Pierre-André Gauggi, Emmanuel-Ignace Coutinho, Denis Blasco et Joseph Zagaglia. Thomisme « libéral », tel qu'il convenait à un grand Ordre religieux, non moins illustre par ses Docteurs que par ses Saints.

(1) Le chapitre de 1704, renouvelant des statuts anciens, recommanda de « soutenir, de suivre et d'alléguer les opinions des Docteurs de l'Ordre, praesertim Ioannis Bachonii, Doctoris Resoluti ».

Nous souhaitons vivement que le P. Th. de St-J. puisse *achever* la tâche si bien commencée. Sur l'oraison, l'Ordre vénérable du Carmel qui eut de tout temps pour fin *essentielle* la contemplation, doit posséder une tradition plus ancienne que celle qui remonte à sainte Thérèse. Il serait intéressant de la relever et de la fixer A pareille enquête bien conduite, plus d'une thèse prétendant exprimer la doctrine *traditionnelle* sur les états supérieurs d'oraison ne résisterait pas sans doute. Celle de la vocation universelle des fidèles à la grâce mystique sort meurtrie du présent travail ; celui que nous osons suggérer à l'auteur achèverait probablement de la tuer.

C'est par distraction sans doute que la « Lucerna Mystica » est attribuée à Alvarez de Paz ; à moins d'erreur de notre part, elle est de Joseph Lopez Esquerra. François Jansen, s. i.

Les épîtres de S. Paul replacées dans le milieu historique des *Actes des Apôtres* et commentées par un Moine Bénédictin de la Congrégation de France. Tome premier : Actes, Thessaloniciens, 1re aux Corinthiens. Esschen. Imprimerie-Librairie S. Alphonse, (22×13 cm), 404 pp. Prix : 12 fr.

On demande souvent : connaissez-vous un bon livre, simple et sérieux à la fois, pieux en même temps que solide, qui aide à comprendre, à goûter sans trop de peine les épîtres de S. Paul? Et tout ce qui est indiqué paraît ou trop technique, trop savant, vu le temps dont on dispose, ou trop élémentaire, trop superficiel. Voici enfin le livre désiré ! La conception en est excellente : le cadre est formé par le récit des Actes, soigneusement interprété ; les épîtres de S. Paul y sont placées à leurs dates respectives. Ainsi averti par les Actes des circonstances de chaque lettre, le lecteur n'a besoin que d'une brève analyse avant d'entreprendre la traduction. Le texte de la Vulgate lui est alors présenté, divisé en sections selon le sens ; chaque section est suivie non pas d'une traduction, mais d'un commentaire explicatif réunissant, de façon très heureuse, traduction, paraphrase, exégèse théologique et historique et permettant de dégager sans se répéter les multiples nuances de la pensée si riche de S. Paul. Il suffit de lire quelques pages pour constater que l'auteur connaît parfaitement, comprend et goûte S. Paul et s'est fait de la doctrine de l'Apôtre une idée personnelle et synthétique. Dès lors, parcourir S. Paul sous sa direction est un repos, un réconfort pour l'âme chrétienne. J. Levie, s. i.

Louis Pirot. **Saint Jean**, 2e édition (collection « *Les Saints* »). Paris, J. Gabalda 1923 (18×11 cm), 212 pp. Prix : 3 fr. 50.

Dans cette vie de S. Jean, M. P. s'est imposé une triple tâche : historien, il veut replacer dans leur cadre historique l'activité apostolique et

les œuvres du Disciple bien-aimé ; exégète, il s'efforce d'initier son lecteur à l'intelligence des grands écrits de l'Apôtre, spécialement de l'Apocalypse ; apologiste enfin, il tient à marquer la solidité des positions traditionnelles sur les points capitaux. Il n'était pas facile de concilier ces divers points de vue, tout en restant intéressant et agréable à lire ; l'auteur a pleinement réussi à éviter tous les écueils. Sa vie de S. Jean, très riche de contenu, se développant en huit chapitres clairement et logiquement ordonnés, écrite en un style sobre et concis, nous a paru très solide, instructive et bienfaisante. Nous regrettons qu'il n'ait pas abordé le problème si bien étudié par le P. Lebreton (*Origines du dogme de la Trinité*, pp. 439-44) de la composition du quatrième Évangile, de la part qu'a pu avoir l'âme de l'Apôtre dans la présentation et l'expression des discours du Maître. Une réserve excessive n'a-t-elle pas trop restreint son attention à la vie extérieure de S. Jean? Beaucoup sans doute eussent, comme nous, souhaité trouver un chapitre sur la pensée, la doctrine de l'apôtre, un exposé synthétique des grandes idées qu'il reçut du Maître et qui furent l'âme de sa vie et de ses écrits. Le centième volume de la collection « *Les Saints* » est un de ceux qui lui feront honneur.

J. Levie, s. i.

J.-B. Bord, docteur en théologie et philosophie, professeur de dogme. **L'Apologétique par le Christ.** Avignon, Aubanel (13×19 cm), xxxi-419 pp. Prix : 13 fr. 50.

Un beau livre de doctrine, qui est en même temps — dans le sens si profond du mot — un livre d'édification. Le dessein de l'auteur « est de présenter une apologétique par la personne de Jésus, de marquer la place et le rôle de cette divine personne dans la démonstration chrétienne et d'indiquer comment il est possible de l'utiliser... pour prouver l'origine surnaturelle de la religion catholique » (p. xv). Ce qui fait l'originalité et le charme de ce volume, c'est que problèmes et preuves sont groupés autour de la personne de J.-C. De lecture facile, riche de documentation, clair et vivant dans son exposé, ce livre est surtout très moderne, écrit en fonction des préoccupations intimes de nos contemporains. De bonnes tables analytiques terminent le volume ; beaucoup regretteront un index alphabétique qui permettrait d'utiliser plus facilement les richesses de renseignements et de doctrine accumulées dans ces 419 pages.

P. Bohain, s. i.

P. Charles, s. i. **La prière de toutes les heures.** 3e série, Bruges, Ch. Beyaert. Prix : 5 fr.

Est-il encore besoin de signaler les exquises méditations du P. Charles dont la 3e série vient de paraître? Comment on peut aller vers Dieu et comment lui-même vient vers nous, nous l'avions appris déjà. Il s'agit maintenant du terme auquel il plaît à Dieu de nous conduire : Lui-même.

On retrouvera dans ce volume l'originalité, la profondeur et la justesse qu'on a unanimement célébrées à propos des deux précédents. A la différence de tant d'ouvrages analogues dont l'allure abstraite, théorique, ennuie plus ou moins, la pensée du P. Charles est étonnamment concrète, « directe » au sens anglais du mot; ses réflexions, si elles vont loin, prennent toujours leur point de départ tout à côté de nous ou en nous-mêmes, et l'on est ravi de constater que des incidents si ordinaires peuvent suggérer des observations si neuves et si naturelles.

L'expression m'en semble bien parfois un peu trop riche. Sa beauté, en me surprenant, m'empêche d'être tout à la considération des choses foncières. Puis-je noter enfin combien la doctrine spirituelle du P. Charles est vraie et réconfortante? G. Dirks, s. i.

Publications nouvelles.

La Chronique sociale de France, organe des semaines sociales (Lyon, 18, rue du Plat), a édité une série de brochures de philosophie sociale, qui contiennent, sous une forme restreinte, une riche substance.

Albert Valensin, professeur de théologie. **Les lois diverses de la Vie.** 23 pp. Prix : 1 fr. 35.

Id. **Le juste prix.** 22 pp. Prix : 1 fr. 10.

Id. **Les doctrines de la Force.** 34 pp. Prix : 1 fr. 75.

Charles Boucaud. **La Famille et l'État dans la Législation.** 12 pp. Prix : 1 fr. 35.

Joseph Vialatoux. **Population et Économie.** Essai sur le principe malthusien. 24 pp. Prix : 1 fr. 35.

Id. **Les données actuelles et la solution catholique du problème de la civilisation.** 24 pp. Prix : 1 fr. 10.

Id. **La personne féminine** 35 pp. Prix : 1 fr. 75.

Id. **L'idée de civilisation dans la philosophie de saint Thomas d Aquin.** 30 pp. Prix : 1 fr. 10.

Id. **L'idée de civilisation et les Courants modernes de l'opinion.** 16 pp. Prix : 1 fr. 10.

Id. **Notions d'économie politique** 24 pp. Prix : 1 fr. 35.

P. Léon de S. Joachim, o. c. d. **La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus.** Panégyriques. Bruges, Desclée.

Kirch, s. i. **Enchiridion Fontium Historiae ecclesiasticae antiquae** 4ᵉéd. Fribourg, Herder. Prix : 13 fr. 15 suisses.
Ce livre que tous les étudiants en théologie devraient avoir entre les mains, a été revu soigneusement et enrichi de quelques numéros importants qui en augmentent singulièrement la valeur utile.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

CT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

La Séparation de l'Église et de l'État

(*suite*) (1).

III. — *La Séparation au point de vue juridique. Notion fondamentale.*

On entend généralement par régime de Séparation, celui dans lequel l'État reconnaît la liberté des cultes, mais supprime toute Église d'État et toute reconnaissance légale d'un culte (2), le régime qui considère les différentes confessions religieuses comme des associations qui s'établissent par un contrat librement consenti, conformément à la législation de l'État sur les associations. On définit encore la Séparation un régime dans lequel l'État, dans une mesure plus ou moins grande, ignore les cultes, soit pour les protéger, soit aussi pour les vinculer, dans leur organisation intérieure ou dans les rapports juridiques qu'ils peuvent avoir avec le monde extérieur.

La question devient plus obscure, lorsqu'il s'agit de déterminer plus exactement quel doit être le caractère de la *législation* de l'État qui régit les associations religieuses, quelle est *la limite précise*, où l'État *ignore* suffisamment les organisations cultuelles comme telles, pour que l'on puisse dire qu'il est séparé des Églises. L'État peut simplement ignorer les Églises, il peut dans une mesure variable les favoriser ou les persécuter. Quel est le point précis qui distingue le régime de la Séparation de celui de la protection ou de l'Union et de la persécution? Il semble bien difficile de classer dans une même catégorie juridique la législation

(1) Cf. *N. R. Th.* p. 425. — (2) L'État, tout en étant séparé des Églises, peut cependant reconnaître ou non la Divinité, il peut être religieux, areligieux ou antireligieux. L'État laïque n'admet aucun principe religieux. L'État séparé des Églises peut professer une doctrine religieuse, mais sans adhérer à la croyance d'une secte déterminée. C'est le cas dans l'Amérique du Nord.

qui régit les Églises au Mexique et en France et celle qui règle leur statut juridique dans la plupart des États de l'Amérique du Nord et au Brésil. Pie X n'a-t-il point déclaré dans l'encyclique *Gravissimo officii*, que « les fabricateurs de cette loi injuste (celle du 9 décembre 1905 en France) ont voulu en faire non une loi de Séparation mais de persécution » ? On peut même se demander s'il est pratiquement possible de séparer complètement l'État d'une confession religieuse puissante et par le nombre de ses membres et par leur attachement à leur Église.

Pendant longtemps, les auteurs avaient été d'accord sur la solution théorique de ces problèmes. Mais on a constaté que la théorie ne répondait pas à la pratique. Les efforts que l'on a faits pour les concilier ont amené de nouvelles théories sur la nature de la Séparation. Nous allons exposer brièvement la théorie traditionnelle et les systèmes présentés plus récemment.

I. La théorie communément admise pendant le XIX^e^ siècle, et qui compte encore beaucoup de partisans, a sa première origine dans une théorie de l'École du droit naturel sur le caractère des Églises dont elle fait des associations ou des collèges dans l'État, soumis à l'autorité civile comme tous les autres collèges ou toutes les associations existantes dans l'État. Partant de ce principe, on a cherché à déterminer *à priori* la notion essentielle de la Séparation. Dans ce régime, les Églises sont des associations de droit privé, qui se forment librement, *dans les limites du droit commun*, c'est-à-dire de la législation qui s'applique à toutes les associations indistinctement. La Séparation exclut une législation spéciale sur les associations religieuses. L'État n'ignorera les Églises que s'il ignore le but religieux de celles-ci, en d'autres mots, si le but religieux est mis sur le même pied, au point de vue de la réglementation juridique, que tous les autres buts que peuvent poursuivre les associations privées.

Telle est la doctrine proposée en Allemagne par R. von Mohl, P. Hinschius, R. Sohm, U. Stutz, O. Mayer (1). Nous la retrouvons en Belgique dans la thèse d'agrégation que Bara présenta en 1859, à l'Université de Bruxelles (2). Elle trouva son exposé théorique le plus complet dans une publication du plus haut intérêt de L. Minghetti, l'ancien ministre du Royaume d'Italie (3).

C'est aussi à cette doctrine que se rallie É. Ollivier, dans une lettre qu'il écrivit à Nothomb, le 28 septembre 1871. Les cultes ne relèvent de l'État que lorsqu'ils empruntent les institutions communes : la propriété, le testament, l'achat, l'association. « L'État doit alors s'occuper d'eux mais uniquement pour leur assurer le bénéfice et leur imposer le frein *des règles communes à tous les citoyens*. Dans la théorie qui unit l'Église à l'État la législation de l'Église est spéciale; elle crée des droits privilégiés compensés par des servitudes, telles que la censure préalable ou le placet royal. Dans la théorie qui sépare l'Église de l'État il n'y a qu'une législation générale dont l'Église doit supporter les exigences, mais aussi peut invoquer les libertés... Dans la théorie de la Séparation absolue, les cultes doivent avoir la faculté d'acquérir et de posséder, à la condition de se soumettre

(1) R. von Mohl, *Politik*, I, p. 171-292. Tübingen, 1862. P. Hinschius, *Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche* (Marquardsen, *Handbuch des öffentlichen Rechts*, I, 1), pp. 221 et ss. Freiburg i. B. 1887. R. Sohm, *Das Verhältniss von Staat und Kirche aus dem Begriff von Staat und Kirche entwickelt*, dans *Zeitschrift für Kirchenrecht*, IX, 1873, pp. 157-184. U. Stutz, art. *Kirchenrecht*, dans Holtzendorff, *Encyklopädie der Rechtswissenschaft*, 6e édit. II, p. 906. Leipzig, 1904. O. Mayer, art. *Staat und Kirche*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, 3e édit. XVIII, p. 707-727. J. B. Sagmüller, *Die Trennung von Kirche und Staat*, pp. 2 et 9, Mainz, 1907, arrive à la même conclusion, en se basant sur l'analyse des lois de Séparation. — (2) J. Bara, *Essai sur les rapports de l'État et des Religions au point de vue constitutionnel*. Tournay, 1859. — (3) L. Minghetti, *L'État et l'Église*. Trad. L. Borguet. Paris, 1882.

aux règles de droit commun qui constituent la législation générale soit des individus soit des associations » (1).

Pie X adopte le même point de vue dans l'encyclique *Vehementer nos :* « Puisque l'État, rompant les liens du Concordat, se séparait de l'Église, il eût dû comme conséquence naturelle lui laisser son indépendance et lui permettre de jouir en paix *du droit commun* dans la liberté qu'il prétendait lui concéder. Or, rien n'a été moins fait en vérité : nous relevons, en effet, dans la loi (de 1905) plusieurs mesures d'exception qui, odieusement restrictives, mettent l'Église sous la domination du pouvoir civil ».

Le même principe est affirmé par M. Hauriou, professeur à Toulouse, qui écrit que la Séparation en France n'eût été complète, que si « après avoir supprimé le service des cultes, le législateur eût laissé les communautés des fidèles s'organiser *selon le droit commun des associations* et s'il eût considéré le culte comme constituant désormais une affaire purement privée ; avec une dotation conférée une fois pour toutes en pleine et perpétuelle propriété, ou sans dotation aucune, les Églises se seraient constituées par leurs propres moyens et en pleine liberté ». Cet auteur conclut que le régime français n'est pas une véritable Séparation, mais un système transactionnel, qui n'est plus l'union intime des Églises et de l'État dans le service public des cultes, mais qui est encore la collaboration de l'État et des Églises à un service d'intérêt public (2).

On a reproché à ce système d'être trop radical et de n'être réalisé nulle part. Même en Amérique, le pays classique de la Séparation, les Églises ne sont pas soumises au droit commun qui régit les associations en général. Il n'y a vrai-

(1) Cette lettre publiée dans la *Revue des Deux Mondes*, en juin 1919 a été reproduite dans la *Documentation catholique*, t. I, 1919, p. 668. — (2) M. Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public*, p. 535. 7e édition. Paris, 1911.

ment de Séparation que pour ces associations religieuses, qui n'ont jamais été reconnues par l'État et qui trouvent dans le droit commun le moyen juridique de vivre et de se développer. Elles existent sans doute, mais elles présenteront généralement peu d'importance pour le pays où elles s'établissent. On a donc cherché de nouvelles définitions de la Séparation.

II. Un canoniste protestant de valeur, M. Kahl, professeur à l'université de Berlin, n'admet dans la Séparation qu'un principe fondamental : l'association qui représente le culte doit relever *du droit privé* et, comme conséquence de ce principe, aucune influence sur la vie publique ne peut être juridiquement reconnue aux Églises, nulle intervention ne peut leur être attribuée dans les établissements publics. D'autre part, l'État ne peut prétendre à aucune suprématie sur les affaires religieuses. Dans ces limites, la législation sur la Séparation peut présenter les plus grandes variétés(1).

III. Dans un ouvrage classique sur la Séparation, M. Rothenbücher, professeur à Munich, pense pouvoir déterminer la notion de la Séparation *par la méthode inductive*, par l'étude comparée des législations qui ont introduit la Séparation. Il compare l'organisation juridique des Églises dans les pays où l'Union existe encore, c'est-à-dire où les Églises forment des corporations de droit public privilégiées, avec l'organisation des Églises dans les pays où pareille situation n'existe plus. Il arrive à la conclusion suivante : dans les pays de Séparation, l'organisation de l'Église est réglée par une convention conclue entre ses membres, librement et sans intervention de l'État, tant au point de vue des intérêts spirituels qu'à celui du temporel du culte. Mais cette convention est régie par la législation du pays, peu importe

(1) W. Kahl, *Lehrsystem des Kirchenrechts und Kirchenpolitik*, pp. 294 et ss. Freiburg i. B. 1894. *Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche*, Berlin, 1908.

qu'il s'agisse *d'un droit commun* sur les associations en général, *d'un droit spécial* pour les associations religieuses, *du régime de la fondation* (1). Il est essentiel que la convention soit régie *par le droit privé*.

IV. La théorie de M. Rothenbücher concorde avec celle de l'ancienne école des juristes allemands en ceci qu'elle admet que l'association religieuse doit nécessairement relever du droit privé, le droit qui régit les rapports particuliers des citoyens entre eux. La notion de la Séparation exclut une association réglée par le droit public, puisque celui-ci règle les actes des personnes qui agissent dans un intérêt général, en vertu d'une délégation directe ou médiate du souverain. Contrairement à la doctrine traditionnelle, le distingué professeur admet que la législation sur les cultes peut être *spéciale*. Mais peut-on dire dès lors que l'État ignore encore les cultes, puisqu'il légifère spécialement pour eux? Pour concilier les faits avec la théorie, un canoniste de valeur, M. Neundörfer, introduit une nouvelle distinction. La Séparation n'exclut pas l'idée d'une législation spéciale de droit privé, si elle se borne à tenir compte *du caractère particulier* que présentent les associations formées en vue du culte et à s'adapter à cette situation, à la condition toutefois que cette législation ne contienne aucune disposition favorable ou dommageable à l'institution religieuse, *qui ne soit exigée par la nature même d'une association à but religieux* (2). Cette théorie nous rapproche beaucoup du droit commun, mais d'autre part elle implique une reconnaissance plus marquée de la société religieuse, peu compatible avec le principe de la Séparation, mais très favorable aux organisations ecclésiastiques ou religieuses.

(1) K. Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche*, p. 457. München, 1908. — (2) Neundörfer, *Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche* (Extrait de l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 89). Mainz, 1909.

V. M. Falco, professeur de droit ecclésiastique à l'université de Parme, soutient que toutes les définitions que l'on a données de la Séparation contiennent une part de vérité, sans qu'aucune soit complètement exacte. Pour chercher à la définir, on s'est servi, prétend-il, d'une méthode inexacte. La science juridique se rattache au groupe des sciences positives et empiriques, qui ont avant tout un but pratique. La Séparation est un terme conventionnel, désignant un système qu'il n'est possible de distinguer des systèmes voisins que d'une manière approximative, sans que l'on puisse dire où un système commence et un autre finit(1).

On ne saurait mieux exposer la difficulté du problème, mieux rendre compte de la situation de fait, de la manière de parler courante. Cette constatation met en lumière le principe souvent affirmé : il n'y a pas de Séparation, il y a des Séparations. Et cependant, la notion de Séparation n'est pas purement arbitraire. Toute conventionnelle qu'elle puisse être, il faudrait pour le moins indiquer des règles plus déterminées, fussent-elles approximatives, qui permettent de discerner les pays de Séparation des autres. Le caractère empirique et positif de la science juridique, à supposer que le principe fût exact, ne s'oppose pas à donner des institutions juridiques une notion plus précise(2).

(1) M. Falco, *Il concetto giuridico de Separazione della Chiesa dallo Stato*, pp. 23-24. Torino, 1913. — (2) Les conclusions de M. Falco ont été combattues par A. Rava, *La Separazione della Chiesa dallo Stato e la Filosofia*, dans *Rivista italiana per le science giuridiche*, t. 54, pp. 3 et ss., 1914. Par contre J. K. J. Friedrich, sans se rallier aux principes juridiques de M. Falco, reconnaît qu'il faut admettre une définition empirique de la Séparation (*Der juridische Begriff der Trennung von Staat und Kirche* dans *Archiv für Rechts-und Wirthschaftsphilosophie*, t. 7 pp. 620-630, 1914). H. U. Meyboom, *Scheiding van Staat en Kerk als historisch proces*, dans *Theologisch Tijdschrift*, t. 51, 1917, pp. 169-196, admet que la notion véritable de la Séparation est celle du droit commun appliqué aux associations religieuses, mais que dans l'évolution historique on n'en est pas encore arrivé à ce stade.

On voit combien la question de la Séparation suscite de controverses. Il n'y a d'accord entre les auteurs que sur un point : dans la Séparation, les cultes doivent relever du droit privé : l'association se fonde par l'initiative privée de ses membres, sans établir aucun rapport particulier avec la puissance publique. Ce sont les règles du droit privé qui régissent les rapports des membres entre eux et les rapports de l'association avec les étrangers. Les contestations relèvent de la compétence des tribunaux et non de l'administration publique.

La Séparation exclut-elle toute législation spéciale pour les associations religieuses? Il semble que la logique du système demande une réponse affirmative. La Séparation n'est pas complète, l'État n'ignore pas l'Église, si les cultes font l'objet d'une législation spéciale de faveur ou d'exception. Ce n'est pas ignorer les associations à but religieux que de les soumettre à une législation spéciale, fût-elle commune à tous les cultes (1), alors même qu'on ne tiendrait compte que du caractère spécial que présentent les associations pour le culte. C'est par une heureuse inconséquence que l'État, qui prétend se séparer des Églises, établit une législation spéciale de faveur pour elles. L'inconséquence est désastreuse lorsque l'État ne prétend connaître l'Église que pour la mettre dans des conditions d'infériorité vis-à-vis des autres associations.

(1) M. F. Renaud appelle droit commun une législation portée exclusivement pour tous les cultes, mais s'appliquant à tous. Il n'y a point, dit-il, de droit commun, il n'y a que des droits communs : un droit commun sur les associations professionnelles, sur la généralité des associations, sur les associations religieuses. Ce n'est pas le sens dans lequel on entend cette expression, lorsqu'il s'agit de Séparation : il faut entendre par droit commun celui qui s'applique à d'autres établissements que les institutions cultuelles, par exemple la loi sur les associations en général, même sur les associations professionnelles, sur la police des lieux de réunion, sur la liberté de la parole. Nous n'appellerons pas droit commun ni le titre III de la loi du 1er juillet 1901 sur les Congrégations religieuses, ni la loi du 9 décembre 1905 sur les associations cultuelles. Voir F. Renaud, *Les associations diocésaines*, pp. 15 et 16. Paris, 1923.

En lui enlevant les garanties du droit commun, l'État enlève à l'Église l'avantage d'une législation dans laquelle le sort de tous est lié au sort des Églises et où les intérêts de celles-ci sont confondus avec les intérêts de tous.

IV. — *Les pays de Séparation.*

Les divergences sur le caractère essentiel de la Séparation rendent fort difficile un classement des pays au point de vue de la Séparation. De plus, les régimes qu'on appelle de Séparation sont très différents. Nous l'avons déjà fait observer, il n'y a pas de Séparation mais des Séparations. Enfin la Séparation complète n'est réalisée nulle part, croyons-nous.

Nous entendons par Séparation complète le régime dans lequel aucun culte n'est reconnu d'une manière quelconque. On trouve dans tous les pays des cultes qui sont complètement séparés de l'État, qui n'y ont jamais joui d'un régime de faveur et qui vivent sous la garantie du seul droit commun. Prenons à titre d'exemple le culte mahométan en Belgique. Nous avons déjà dit que l'Église chrétienne a vécu sous le régime de la Séparation aux époques de paix pendant le IIIe siècle. On n'appelle toutefois pays de Séparation que ceux où aucun culte ne jouit de la reconnaissance.

Deux éléments surtout ont servi de règle pour déterminer la classification qui suit : le premier est le fait qu'une nouvelle loi est venue supprimer une Église d'État antérieurement reconnue par la législation ; le second est le caractère de droit privé des associations qui représentent le culte. La classification cependant n'est qu'approximative (1).

(1) La législation des différents États a été exposée dans K. Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche.* — *Le Régime des cultes en France et à l'étranger. Recueil de travaux publiés par la Société de législation comparée. Introduction par* L. Delzons. Paris, 1910. (Extrait du *Bulletin de la Société de législation comparée*). Une série d'études sur le même sujet a paru dans la *Revue catholique des Institutions et du Droit*, tt. 29-38, 1903-1907.

I. La Séparation a été introduite dans le gouvernement fédéral des États-Unis par la Constitution de 1787 et par un amendement ou ajoute à cette Constitution de 1789. Est interdit tout « Establishment » d'une Église, c'est-à-dire toute Église d'État, et tout serment de « Test », par lequel un fonctionnaire serait obligé d'adhérer à une confession religieuse. Progressivement la Séparation s'est introduite dans les différents États de l'Union et dans les pays que les État-Unis ont occupés plus récemment, notamment à Cuba (1902). Mais dans beaucoup d'États les cultes jouissent d'une législation de faveur, qui tient largement compte du caractère spécial des divers cultes.

En France, la Séparation a été introduite pour la première fois en 1794. Le régime fut supprimé par le Concordat de 1801. Un décret de la Commune de Paris du 2 avril 1871 proclama la Séparation de l'Église et de l'État, mais le régime disparut avec la Commune elle-même. La seconde Séparation fut introduite par les lois de 1905, 1907 et 1908. La première loi introduit un régime d'exception, la seconde et la troisième admettent un régime de droit commun. La Séparation fut étendue également à l'Algérie.

Dans les colonies anglaises avec gouvernement autonome, en Nouvelle Zélande (1850), en Australie (1851-1875), dans la Colonie du Cap, il y a Séparation. Il en est de même au Canada si l'on excepte la province de Québec et l'Ontario. Il en est généralement de même dans les colonies de Couronne, mais la Séparation n'est pas complète.

L'Irlande, depuis 1869, semble bien être un pays de Séparation, tant avec l'Église anglicane et presbytérienne qu'avec l'Église catholique. Des auteurs cependant le contestent.

Le Mexique (1873-1874) offre l'exemple d'une Séparation hostile et d'un État laïque : la situation a des ressemblances avec celle de la France. La Séparation dans le Brésil (1890-1893) a donné à l'Église catholique une liberté dont elle n'avait jamais joui antérieurement.

La République de l'Équateur a introduit la Séparation (1904), mais elle est loin d'être complète pour l'Église catholique, puisque l'État intervient dans l'administration des biens ecclésiastiques. La Séparation existe en Suisse, notamment dans le canton de Genève (1907) et dans celui de Bâle (1910). En Portugal, la loi du 20 avril 1911 a combiné les principes de la Séparation avec les prétentions les plus exorbitantes du régalisme : le régime n'est pas celui de la vraie Séparation (1). En 1914, le Parlement Anglais a voté une loi sur le « Disestablishment » et le « Disendowment » de l'Église anglicane dans le Pays de Galles. L'Église anglicane perd ses privilèges et une grande partie de ses biens ; ceux qui lui sont conservés seront administrés par un Council of Wales. Ce n'est donc pas la Séparation complète (2). L'Uruguay a introduit la Séparation en 1917. Le régime introduit en Russie et en Ukraine en 1918 pour les Églises orthodoxe et catholique est un régime de Séparation véritable, mais les mesures subséquentes en ont fait un régime de persécution violente, au nom des principes du Communisme marxiste (3). En Tchéco-Slovaquie, une proposition de loi sur la Séparation a été introduite en 1920 (4).

Nous ne rangeons pas dans les pays de Séparation la Belgique (1831), la Hollande (1848) et l'Italie (1871). Bornons-nous à quelques observations sur la Belgique.

II. On a caractérisé le régime constitutionnel belge par les mots : « L'Église libre dans l'État libre ». La Constitution proclama la plus grande liberté en matière religieuse, lorsqu'elle affirma l'indépendance des Églises dans ces

(1) Yves de la Brière, *Les luttes présentes de l'Église*, I, pp. 473 et ss. Paris, 1913. — (2) A. Galante, *La Separazione dello Stato dalla Chiesa nel Paese di Galles*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, I, 1911, pp. 251 et ss. — (3) L. Bach, *Le droit et les institutions de la Russie Soviétique*, Paris, 1923, pp. 112-120. Cf. *Documentation catholique*, t. 8, 1922, p. 357 et ss. — (4) *Documentation catholique*, t. 5, 1921, pp. 27 et ss.

matières qui, sous les régimes français et hollandais, avaient suscité le plus de difficultés : la nomination et l'installation des ministres des cultes, leur correspondance avec les supérieurs et la publication des actes de ceux-ci (1). En vertu de ce principe, les Églises même reconnues pourraient se séparer de l'État et vivre sous le régime du droit commun, à la condition de renoncer aux faveurs que l'État leur reconnaît. Le principe de la liberté de conscience et de religion a enlevé aux ministres des cultes tout caractère public, a rendu impossible toute sanction légale de leur pouvoir, mais il a supprimé également toute entrave à leur action religieuse. A ce point de vue, il y a de nombreux éléments de Séparation dans le régime belge. D'ailleurs il n'y a pas d'Église d'État.

Mais tous les cultes moraux jouissent d'une certaine protection de la part de l'État. Il n'y a sans doute aucun texte formel dans la Constitution, mais les discussions du Congrès national prouvent que l'on a voulu assurer aux cultes, et plus spécialement à ceux qui étaient pratiqués alors, plus que la liberté, un véritable appui du gouvernement (2). Les auteurs, assez nombreux du reste, appartenant à l'opinion libérale, qui soutiennent que le régime belge est celui de la Séparation, peuvent invoquer certaines déclarations favorables à la Séparation faites au Congrès National, mais qui n'ont pas été admises par la majorité et ont été contredites par le vote de l'article 117 de la Constitution, ordonnant de payer les traitements et les pensions des ministres des différents cultes pratiqués en Belgique (3). Aussi sont-ils forcés de reconnaître

(1) La théorie soutenue jadis par A. Prins, admettant l'Appel comme d'abus, n'a jamais été admise en Belgique. *Des droits de souveraineté de l'État sur l'Église en Belgique*. Bruxelles, 1874. — (2) L. Dupriez, *Le régime des cultes en Belgique*, dans *Le régime des cultes en France et à l'étranger*, pp. 176-184. — (3) A. Nyssens, *L'Église et l'État dans la Constitution belge*. Bruxelles, 1880. — O. Orban, *Le droit Constitutionnel de la Belgique*, t. III, pp. 609 et ss. (Liège 1911), se rallie à la théorie proposée par Nyssens et L. Dupriez.

dans les dispositions de l'article 117 une dérogation au principe de la Séparation. On avouera que la dérogation ne manque pas d'importance et qu'il est beaucoup plus naturel et logique d'y voir plutôt une application du principe de la protection que la Constitution a voulu reconnaître aux cultes, qu'une dérogation à la Séparation.

Ce qui nous semble aussi écarter de la Constitution l'idée d'une véritable Séparation, c'est l'application que l'on a faite des principes constitutionnels à la législation sur le temporel du culte : celle-ci relève entièrement du régime juridictionnel, c'est l'ancienne législation française maintenue en application de l'article 20 de la Constitution sur la liberté d'association : il a été entendu que les associations qui jouissaient de la personnification civile en vertu de lois antérieures pouvaient continuer à en jouir et ce principe a été appliqué aux cultes catholique, protestant et israélite. La loi provinciale de 1835 et la loi communale de 1836 ont de plus imposé aux provinces et aux communes des charges financières à l'égard des établissements du culte. Une loi du 4 mars 1870 est venue d'ailleurs modifier, au point de vue du contrôle, et par là même reconnaître la législation du décret du 30 décembre 1809 sur les fabriques.

Les partisans du système de la Séparation ont bien compris la difficulté. Jules Bara admet la constitutionnalité de cette législation malgré le principe de Séparation, parce que la personnification civile accordée à l'Église ne peut être une faveur, elle est une mesure d'ordre public prise en vue de l'intérêt général, de la conservation de la Société. Il avait parfaitement saisi la notion de la Séparation lorsqu'il la définissait un régime dans lequel « la Société considère les religions comme des matières qui lui sont étrangères et qu'elle ne peut régler. Ce sont des associations abandonnées à elles seules, se régissant elles-mêmes, jouissant de toute la liberté compatible avec l'ordre social, n'ayant aucun devoir

spécial vis-à-vis de l'État et ne pouvant prétendre à aucun privilège ». Mais, ajoutait-il, grâce à la personnification civile, l'État peut s'opposer aux libéralités en faveur des cultes, qui sont contraires aux intérêts de la famille et de la Société. L'État d'ailleurs conserve sur ces biens un droit supérieur : la dotation des cultes n'existe que par la volonté de la loi, la loi peut la supprimer ou la diminuer (1).

Allard au contraire reconnaît franchement que le régime des biens ecclésiastiques en vigueur en Belgique est contraire à la Constitution, qui a consacré le principe de la Séparation, et que les efforts de Bara pour l'expliquer et le concilier avec la Séparation sont absolument vains (2).

Aussi plusieurs auteurs appartenant à l'école libérale ne présentent-ils pas leur thèse sur la Séparation d'une manière aussi absolue. Laurent déclare que le régime belge est celui de la Séparation, en tant qu'il assure une liberté illimitée à l'Église, mais que la majorité catholique rejeta la séparation en tant qu'elle exigeait la renonciation au salaire, de manière à cumuler les bénéfices de la liberté et les avantages de la dépendance (3). Giron donne une note plus exacte : la Constitution a établi le régime de la Séparation (ce qui nous semble une affirmation trop absolue), mais elle a laissé au pouvoir législatif le soin de décider dans quelle mesure l'État doit protéger l'Église, quels sont les établissements ecclésiastiques qui doivent jouir de la personnalité civile, quelle somme de subsides il convient de leur allouer sur les fonds du trésor public, quelle part d'intervention peut être laissée au clergé dans l'enseignement officiel, de quelles immunités les clercs

(1) J. Bara, *Essai sur les rapports de l'État et des Religions au point de vue constitutionnel*, pp. 13-14 et 17-19 Tournay, 1859. — (2) E. Allard, *L'État et l'Église, leur passé, leur existence et leur avenir en Belgique*, pp. 109-136. Bruxelles, 1872. — (3) F. Laurent, *L'Église et l'État en Belgique* pp. 306. Bruxelles, 1862. — Cet auteur n'examine pas la question de la constitutionnalité de la législation sur le temporel des cultes.

doivent jouir en matière de milice (1). Tout cela serait-il possible si la Constitution avait proclamé la Séparation absolue de l'Église et de l'État?

M. Vauthier se borne à affirmer que la Constitution est allée très loin sur le chemin de la Séparation, mais que celle-ci n'est pas complète (2). Errera déclare que les discussions du Congrès national présupposent le principe de la Séparation et en déduisent des conséquences qu'il est aisé de pousser plus ou moins loin (3). Il n'est donc plus question chez ces auteurs de Séparation absolue, comme chez Bara et Allard.

Nous croyons donc pouvoir conclure avec Rothenbücher que le régime belge est loin d'être celui d'une Séparation (4). Le régime du temporel des cultes est de droit public et constitue un privilège important des cultes reconnus. Il n'est en rien en contradiction avec l'esprit de la Constitution, il lui est bien plutôt conforme. Au point de vue temporel, les Églises reconnues relèvent du régime juridictionnel. Il est vrai qu'elles sont libres de renoncer à ces privilèges, comme l'État pourrait, sans violer une disposition formelle de la Constitution, introduire le régime de Séparation (5). Il faut toutefois excepter l'art. 117 de la Constitution sur les traitements et les pensions des ministres des cultes. L'action religieuse des différents cultes, par contre, n'est soumise

(1) P. Giron, *Dictionnaire de droit administratif et de droit public*, t. III, V° Puissance ecclésiastique, nn. 91 et ss. — (2) M. Vauthier, *Das Staatsrecht des Königreichs Belgien* (*Handbuch des öffentlichen Rechts*, IV, 1. Sect. 5), p. 232. Freiburg i. B. 1892. — (3) P. Errera, *Traité de droit public belge*. p. 82, § 54. Paris, 1909. — Plusieurs auteurs catholiques ont prétendu que la Constitution avait abrogé la législation sur le temporel des cultes, en vertu du principe de la liberté des cultes. Il est vrai que la Constitution ne permet pas d'imposer ce régime aux cultes; mais, en vertu du principe de la liberté, la Constitution n'a pas entendu admettre la législation de l'Église en matière de temporel du culte. Cette question a été résolue par l'art. 20 de la Constitution sur la personnification civile des associations : la Constitution s'est bornée à reconnaître la législation civile existante en cette matière. — (4) Rothenbücher, *Die Trennung von Staat und Kirche*, pp. 398-409. — (5) Le culte Antoiniste a été

qu'aux règles du droit commun, si l'on excepte certaines faveurs spéciales accordées par la Constitution et les lois subséquentes soit à tous les cultes moraux, soit aux cultes reconnus. Ce n'est pas toutefois que l'État veuille ignorer l'Église, mais c'est qu'il veut assurer aux Églises elles-mêmes comme aux particuliers la liberté la plus complète en matière religieuse.

(*à suivre*) A. Van Hove.

« Sacramenta propter homines »

La théologie morale, — c'est une de ses tâches, — s'efforce de dégager et de préciser les axiomes, les principes généraux qui dominent ses exposés et ses conclusions.

Cette étude permet une vue plus synthétique de la doctrine, un exercice plus sûr de la prudence; elle facilite singulièrement le travail de la mémoire.

Nous voudrions dans cette note examiner un de ces axiomes : « *Sacramenta propter homines* ». Il est aujourd'hui très employé dans la matière des sacrements.

Le P. Lohner, qui, à la fin du XVII^e siècle, tenta, en réunissant et en expliquant ces axiomes, de constituer toute une somme des résultats acquis par la casuistique(1), ne le fait pas figurer dans sa liste et, à notre connaissance, il n'a guère été étudié en lui-même jusqu'ici.

organisé sous forme d'établissement d'utilité publique conformément à la loi du 27 juin 1921 et la fondation a été approuvée par arrêté royal du 3 octobre 1922. — Une grande partie de la législation sur les établissements d'utilité publique semble relever du droit public.

(1) *Institutiones Quintuplicis Theologiae*, Tract. V (De theologia morali), Dillingae, 1679. — Cette intéressante liste a été parfois reproduite dans d'autres ouvrages, v. g. La Croix, édition de Cologne, 1757. Appendice au t. II, p. 273. — Lohner, au reste, invoque notre principe à propos d'un autre axiome : « In morbis desperatis satius est dubiam adhibere medicinam quam nullam » (art. VII, *De Principiis generalibus ad Sacramenta pertinentibus*. Principium VI. 2^e édit. p. 598).

I. — *Historique.*

De fait, il semble bien qu'on puisse l'affirmer, cet axiome n'a été vraiment formulé, tout au moins son usage ne s'est généralisé en théologie morale qu'assez récemment.

On le chercherait en vain, croyons-nous, dans saint Thomas; ce qui est plus surprenant, et malgré l'affirmation contraire de Ballerini(1), nous n'avons pu le découvrir dans saint Alphonse.

Il faut feuilleter pas mal d'ouvrages pour le trouver assez explicitement énoncé par les casuistes du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles. Certains cependant en usent, par exemple VASQUEZ dans la question des dispositions que doit avoir le ministre des sacrements et dans celle du baptême à donner aux infidèles quand ils n'ont pas l'usage certain de la raison, DIANA en traitant de l'absolution des mourants, LA CROIX à propos du même problème et du probabilisme dans les sacrements(2).

Si nous venons au XIX^e^ siècle, nous lui voyons décerner

(1) *Opus Th. Mor.* 1889 t. I. p. 144. « ... ut duce sancto Augustino alios advertit ipse sanctissimus Alphonsus cum aliis, Sacramenta sunt propter homines, non homines propter Sacramenta ». Ballerini fait sans doute allusion au passage de la Théologie Morale où saint Alphonse traite de l'absolution des mourants privés de connaissance. Le saint Docteur y rapporte un texte de saint Augustin souvent cité sur le baptême des catéchumènes surpris par la mort. (De Coni. adult., l. I, c. 26, n. 83. *P. L.* 40, 409 ; mais ni dans S. Alphonse ni dans S. Augustin ne se lit notre axiome.— (2) VASQUEZ, *In III P.*, D. 155, c. 3., n. 40. Lyon, 1620 : « Cum enim sacramentum sit institutum in hominum utilitatem, potius habenda est ratio necessitatis fratris quam reverentiae debitae sacramento ». Cf. Disp. 136, c. 3, n. 41. — DIANA, *Resol. Mor.* P. III, tr. III, Res. 9 (1631) : « Cum sacramenta instituta sint ut medicinae suscipientium... ». — *La Croix*, Lib. VI, I P. n. 110 . « Sacramentum quod pro hominibus est institutum... ». n. 1156 : « Nam sacramenta sunt instituta ad salutem hominum... ». n. 1165 : « Sacramenta autem sunt instituta pro homínibus viatoribus... » La 1^re^ édition de *La Croix* fut publiée à Cologne en 1710-1714. On voit combien la forme de notre axiome était peu fixée même au XVIII^e^ siècle.

sans conteste les honneurs, qui vraiment consacrent un axiome : la mise entre guillemets ou des épithètes appropriées, (GURY et BUCCERONI l'appelleront « notissimum »), et surtout une forme fixe; c'est alors seulement, semble-t-il, qu'il reçoit ce tour elliptique, un peu énigmatique, qu'il a le plus souvent désormais.

Sous cette forme définitive on peut déjà le lire dans deux manuels qui, autour de 1850, contribuèrent tant à la renaissance de la théologie morale : le traité en français du cardinal GOUSSET (Théologie morale 1844, tome II, n. 17 et n. 540 à propos de la matière et de la forme douteuses et du pénitent dont les dispositions ne sont pas certaines) et le Compendium du P. GURY (1850, t. II, n. 11 — sur la répétition de sacrements douteux).

De GURY il passe aux nombreux commentateurs de ce maître. Désormais sa fortune est faite.

Parmi les auteurs récents qui l'emploient, en le détachant au reste plus ou moins du contexte, citons les suivants; nous indiquons en même temps les questions à propos desquelles il est invoqué :

Ern. MÜLLER. *Inst. mor.* 1876. I, p. 82 (Probabilisme dans les sacrements). III, p. 385 (Absolution des mourants).

D'ANNIBALE. *Summula*, 1881. III, nn. 248-249 (Praenot. de Sacr. administratione et receptione).

MARC. *Inst. mor.*, 1885. II, n. 82 (Probabilisme dans les sacrements).

BALLERINI-PALMIERI. *Opus th. mor.*, 1889. I, n. 144 (item).

BUCCERONI. *Inst. th. mor.*, 1904. II, n. 327 (Répétition des sacrements).

TANQUERAY. *De Paenitentia*, 1905, n. 451 (Devoirs des confesseurs). N. 558 (Absolution des mourants).

GENNARI. *Consultations morales*, trad. BOUDINHON, 1907. I, p. 331 (item).

PRÜMMER. *Manuale Theol. mor.*, 1915. III, n. 85 (Probabilisme dans les sacrements).

F. M. CAPPELLO. *De Sacramentis*, 1921. I, nn. 35 et 37 (item).

VERMEERSCH. *Th. Mor. Principia etc.*, 1922. I. n. 368. 3° (item).

Ces références ne prétendent pas épuiser la liste des auteurs qui ont usé de notre axiome; mais elles suffisent à montrer que si quelques moralistes, et des plus notables, comme LEHMKUHL, NOLDIN (1), paraissent ne pas s'en servir, son usage est aujourd'hui vraiment généralisé en théologie morale et son sort désormais assuré.

II. — *Signification et usage.*

1. — C'est très heureusement que le Cardinal d'Annibale (III, nn. 248-249) met en tête de toute la doctrine morale des sacrements une double considération : celle de leur sainteté et celle de leur utilité humaine.

A la première correspond l'axiome : Sancta sancte. Les sacrements sont des signes sacrés, chargés de la grâce qu'ils confèrent aux âmes. Sans doute, Dieu concourt à toutes nos actions ; par les sacrements, il agit d'une manière toute particulière et très immédiate. Ils réclament donc, et c'est une obligation de religion, un respect spécial; les traiter comme des réalités ordinaires, ce serait méconnaître leur nature, ce pourrait aller jusqu'au sacrilège.

Mais ce caractère sacré ne doit pas faire méconnaître leur destination humaine ; ils n'ont pas été institués pour les anges,

(1) On comprendra que ceci soit donné sous réserves : tout au moins, en ce qui concerne ces auteurs, nous n'avons pas trouvé l'axiome dans les questions où d'ordinaire il est cité. GENICOT-SALSMANS, (edit. 10ª 1922) l'invoque au moins au tome II, n. 367 (Absolution dans le cas de dispositions douteuses). Mais ce passage n'existait pas dans les premières éditions, au moins jusqu'à la 7e.

ni pour eux-mêmes ; les hommes n'ont pas été créés pour les sacrements, mais bien les sacrements pour les hommes : Sacramenta propter homines... En face de l'axiome du respect et de la réserve, se présente ainsi l'axiome de l'usage et de la liberté, notre axiome.

Dès lors, on peut déjà reconnaître le sens le plus général qu'il reçoit ; on l'invoque à l'occasion de tout ce qui peut, réellement ou d'apparence, porter atteinte à la sainteté sacramentelle. L'usage des sacrements entraîne, hélas ! bien des profanations, des sacrilèges... Que voulez-vous ? Sacramenta propter homines. — Dieu permet tout cela, et la faiblesse humaine le rend inévitable.

Il sert encore comme de mot d'ordre pour tout appel à une pratique plus fréquente, de justification à une administration plus large... Que de fois, en ces derniers temps, a-t-il été répété par les apôtres de la communion quotidienne !

2. Sans nous occuper davantage de ce sens général qui déborde la théologie morale, il nous faut chercher quel sens plus précis cette dernière lui donne.

Pour le reconnaître, il suffira de déterminer comment elle l'harmonise avec l'axiome du respect, dans quelles limites et jusqu'à quel point exact elle lui permet d'exercer son jeu.

D'un examen direct des deux principes, on peut tirer une première conclusion.

Sancta sancte : le sacrement est une réalité sacrée qu'on ne peut traiter à la légère ; Dieu ne peut sans injure être invité à la fois à l'action et à l'insuccès assuré. Donc au nom du respect qui est dû au sacrement, il faut absolument se garder de l'invalidité certaine. Une matière, une forme certainement invalides ne pourront être employées. Ce qui compromet à fond l'existence du sacrement ne doit pas être admis. C'est le respect fondamental, le respect minimum qui doit être absolument gardé. Contre ce respect, l'axiome Sacramenta propter homines ne peut rien.

Voilà une première limitation de sa portée, qui est admise de tous.

En vertu de la théorie générale des périls moraux, en voici une seconde.

Puisqu'on doit éviter l'invalidité certaine, il faut aussi se garder par prudence, dans la mesure du possible, de l'invalidité douteuse.

C'est ce que les casuistes appelaient le « periculum nullitatis ». Si la sainteté du sacrement n'en est pas directement atteinte, du moins elle est mise en danger par lui ; le sacrilège est à craindre ; les égards dus à Dieu risquent de n'être pas gardés.

C'est sans doute en partie à cause de ce danger, qu'Innocent XI condamna, comme on le sait, l'usage du probabilisme dans les sacrements, en présence d'une opinion plus sûre, et dans les circonstances normales. Dans la première ardeur de leur foi probabiliste, certains casuistes, VASQUEZ, SANCHEZ... d'autres encore, s'efforçaient d'étendre à cette matière ce système général de solution des doutes moraux pour la liberté. Ils allaient trop loin. Quoique notre axiome nous invite à les suivre, nous avons, dès qu'il s'agit d'invalidité douteuse, à nous tenir sous nos gardes et à nous arrêter.

3. Toutefois encore ne faut-il pas exagérer cette réserve.

Ici ce n'est pas une abstention totale qui nous est imposée. Le péril d'invalidité n'est pas tout de même l'invalidité certaine. On peut concevoir qu'il y ait des circonstances où l'on aura la liberté de s'y exposer. A une condition cependant : qu'une raison légitime excuse suffisamment le manque apparent de respect.

En fait il est certain que de telles raisons légitimes existent.

L'action humaine est tellement environnée de doutes que la pratique sacramentelle serait réduite à bien peu s'il en était autrement. Preuve tout à fait convaincante : l'Église autorise

la confection ou l'administration de certains sacrements sous une forme conditionnelle.

Elle ne l'a pas fait sans difficultés, parfois comme pour la Pénitence sans attendre de longs siècles. Actuellement sur la légitimité de cet emploi, le doute n'est plus possible.

Cette forme ou cette intention conditionnelle se trouve être la manière très heureuse dont se concilient la finalité du sacrement avec le respect qui lui est dû : elle permet à notre axiome d'exercer son action quand la validité est en péril.

4. — Il nous est possible dès lors de déterminer tout à fait le champ de cette action.

Elle ne s'étend donc pas aux cas où l'invalidité est certaine. De même elle est exclue de ceux où le danger d'invalidité existe et où la sainteté du sacrement prévaut. Ce sera la règle générale pour l'Eucharistie à cause de la présence réelle, et de la sainteté transcendante qui en résulte (1).

Elle comprend tous les cas où le danger d'invalidité est à craindre, *à fortiori* tous ceux où il ne s'agit que de la licéité, mais où l'utilité du sacrement l'emporte en valeur morale, d'après l'estimation de la prudence et le consentement des moralistes, avec la permission explicite ou tout au moins la tolérance de l'Eglise.

Ce champ, on le voit, est très large, et nous ne prétendons pas le décrire en détail entier puisqu'il nous faudrait passer en revue la matière entière des sacrements.

Qu'il nous suffise de rappeler quelques-uns des cas les plus remarquables où nos auteurs, d'après les passages cités tout à l'heure, invoquent notre axiome.

Au nom d'une grande utilité ils le font quand il s'agit de sacrements à conférer, dans des circonstances normales, à des

(1) Peut-être la seule exception à cette règle générale serait-elle le cas du sacrifice à compléter, si on ne peut le faire qu'avec une matière douteuse.

sujets qui n'ont que des dispositions douteuses. Même quand ces dispositions intéressent plus directement la validité, comme dans la Pénitence, ils admettent qu'une probabilité prudente de bonnes dispositions peut suffire pour absoudre; certains ajoutent : même si le contraire paraissait, lui aussi, prudemment probable.

Mais c'est surtout quand l'utilité fait place à une vraie nécessité pour la vie chrétienne ou le salut de l'âme, que le recours à notre axiome devient plus fréquent et plus pressant.

C'est le cas de sacrements conférés d'une manière douteuse et qui sont nécessaires, ou en général ou relativement, à tels individus. Même si, imprimant un caractère, ils ont droit à une réserve plus grande, ils pourront, ils devront même, selon les cas, être recommencés malgré le danger d'invalidité et sous forme conditionnelle.

Mieux encore : dès le péril de mort une nécessité nouvelle et pressante apparaît. Qu'elle s'ajoute à celle dont sont marqués déjà dans les circonstances ordinaires certains sacrements, le Baptême, l'Extrême-Onction, la Pénitence. Sous la force de cette double nécessité, la crainte de l'invalidité et le respect religieux se réduisent pour ainsi dire; la finalité humaine pèse alors de tout son poids.

Après bien des péripéties, on sait où en est arrivée actuellement la pratique sacramentelle. Sans doute les explications théoriques n'en sont pas des plus faciles, les auteurs l'interprètent diversement et ainsi la restreignent plus ou moins, la législation de l'Église n'en fait pas, quant à son usage extrême, une règle et un devoir, et spécialement pour le baptême (canon 752) montre une certaine réserve. Cette pratique cependant paraît bien pouvoir se formuler ainsi : en faveur des mourants, tout peut être tenté sous le rapport des sacrements nécessaires, tout, s'il n'y a pas scandale, sitôt qu'on est tant soit peu en dehors de l'invalidité certaine.

Devant la mort le sujet est tenu à un tutiorisme aussi strict

que possible : il s'agit de son éternité. Mais le ministre, parce qu'une éternité est en jeu, parce qu'il compte sur la charité de l'Église, le ministre croit pouvoir aller jusqu'à ce que nous appellerions en temps ordinaire du laxisme : une probabilité de succès même légère paraît suffire pour que Baptême, Extrême-Onction, absolution surtout puissent être donnés, sous condition, à un mourant privé de sens, même s'il est inconnu ou s'il a refusé le prêtre, pourvu qu'il ait encore quelque apparence de vie.

Sans entrer dans les discussions que peuvent soulever ces propositions, il suffira de dire que de bons auteurs ne craignent pas de les soutenir(1), que l'Église ne les a jamais clairement réprouvées et que l'on peut s'en inspirer en tout amour des âmes et en tout respect pour les décisions romaines ultérieures.

« Sacramenta propter homines » : elles marquent, on peut le voir, le jeu maximum de ce principe et l'extrême limite où il paraît possible de porter son action.

III. — *Valeur.*

Il suffira pour mesurer la valeur de notre axiome, de résumer l'explication qui vient d'en être proposée.

Dans son sens large, il limite le respect dû au Sacrement et appelle à son usage. Dans son sens précis, celui qui est propre à la théologie morale, il s'arrête devant l'invalidité certaine, pèse le problème de l'invalidité douteuse, invite, pour résoudre ce problème, au probabilisme ; mais il n'a de force que quand l'utilité du sacrement prend une valeur prépondérante ; c'est surtout dans le péril de mort qu'il peut être pleinement invoqué. D'une certaine manière, il peut être donc appelé l'axiome de la liberté ; sous un autre rapport il

(1) Citons en ce qui concerne l'absolution : Gennari, *Consult. Morales*, trad. Boudinhon, t. I, p. 329 ; Haine-Bund; t. III, p. 270; Genicot-Salsmans. ed. 10, t. II, n. 298; Arregui, n. 589; Vermeersch, *Th. Mor.* t. III, n. 599.

peut être dit celui de la nécessité : c'est elle qui lui donne son plein exercice.

Quand la licéité est seule en question, son jeu est évidemment encore plus légitime et plus étendu.

Il est non moins clair que restant très général, il prête à des exagérations et à des abus : c'est d'après les circonstances, selon les jugements des auteurs, surtout sous la direction de l'Église, souveraine dispensatrice des sacrements, qu'il faut régler son usage et l'appliquer à la pratique.

Pour le moment, il semble bien qu'il corresponde à un désir de cette dernière : celui de voir les sources de la vie plus accessibles que jamais à ses enfants. Il devient ainsi représentatif d'un moment de l'histoire chrétienne : c'est ce qui explique sa fortune actuelle et confirme la théologie dans l'emploi de plus en plus fréquent qu'elle en fait.

René BROUILLARD, S. I.

Note de Littérature ecclésiastique

Saint Jean Chrysostome, apôtre de la virginité.

Saint Jean Chrysostome compte parmi les Pères qui ont le mieux écrit sur la virginité. Il ne sera pas sans intérêt, croyons-nous, de résumer ici, d'après la savante et consciencieuse étude de M. Moulard, la doctrine du grand orateur sur ce sujet délicat (1).

1. *Éloge par contraste.* — Les inconvénients du mariage. En lisant les Pères et les ascètes anciens, le lecteur éprouve parfois une impression pénible ; ils semblent souvent déprécier

(1) Anatole MOULARD, docteur ès lettres, *Saint Jean Chrysostome.* Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris, Lecoffre, 1923. (16 × 24 cm) 322 pp. — Étude très érudite, et bien menée, d'une lecture agréable et facile. Ces pages feront voir, espérons-nous, l'intérêt du livre.

le mariage. Certes Jean n'est pas entièrement à l'abri du reproche ; il a soutenu cette thèse erronée, qui lui est personnelle : que le mariage est une suite du péché originel ; on peut trouver aussi qu'il le considère trop exclusivement comme un remède à la concupiscence. Mais on ne doit pas oublier que notre saint fut un des défenseurs les plus convaincus du mariage contre les hérétiques et encratites : non seulement il ne perdit pas complètement de vue son côté social et domestique, mais il fit l'éloge du mariage chrétien, il en décrivit les jouissances intimes et traça de main de maître le programme des vertus qu'il requiert. Bien plus, il va jusqu'à dire que le mariage est une condition indispensable de salut pour les jeunes gens qui restent dans le monde et qu'il faut les marier de bonne heure.

Au reste bien des paroles qui nous étonnnent dans les Pères s'expliquent par les circonstances. M. Moulard fait une très juste constatation (p. 204) : « Les philosophes païens qui prêchaient l'abstention du mariage dans un but égoïste et utilitaire, insistaient sur les inconvénients matériels. Il n'y eut que quelques stoïciens à recommander le célibat comme moyen de progrès moral individuel. Les moralistes chrétiens agirent différemment. Certes ils ne dédaignèrent point de dresser tout au long la liste des tracas du mariage, mais dans le but de pousser à la pratique d'un idéal plus élevé. Surtout ils appuyèrent sur ses inconvénients moraux, afin de libérer les âmes et de faciliter leur essor vers la vie spirituelle ». Telle fut l'attitude du grand orateur.

Ses tableaux des ennuis du mariage sont pleins de verve ; quand il montre les inconvénients qu'il y a à épouser « une fortune », il égale les plus grands satiriques. Mais on peut croire qu'il cédait un peu en cela aux habitudes littéraires de l'époque. En tout cas, il insiste surtout sur les inconvénients moraux de la vie conjugale.

Le principal à ses yeux, est celui que signalait l'apôtre :

« l'homme qui n'est pas marié s'inquiète des choses de Dieu, mais celui qui est marié s'inquiète des choses du monde » (I Cor. VII, 32). La contemplation est difficile dans cet état.

Le mariage est souvent une occasion de pécher et il est un obstacle à la vertu ; tels sont les deux principaux reproches d'ordre moral que Chrysostome développe longuement dans son *De virginitate*.

La femme qui devrait être un auxiliaire pour l'homme a failli à sa mission, dès le paradis terrestre, et l'entraîne souvent dans de nombreuses fautes. Par son amour du luxe, elle jette le mari dans le tourbillon du monde et ses vices provoquent chez lui la colère, le parjure, la calomnie, la vengeance et la dissimulation. Comment restera-t-il irréprochable au milieu des flots de corruption qui l'environnent? Comment, ajoute Jean, les mille tracas du ménage et des affaires n'étoufferaient-ils pas les meilleures résolutions et ne jetteraient-ils pas l'âme dans une profonde torpeur spirituelle?

A supposer un cas plus favorable, encore resterait-il que le mariage constitue un grave obstacle à la perfection rapide. En soi, il est bon assurément, puisqu'il empêche l'homme de tomber dans la fornication, s'il est faible ; mais à celui qui est fort et ne craint pas les chutes, il est nuisible. Le jeûne, le recueillement, la prière dépendent, pour l'époux, du caprice d'une femme, et si elle ne consent pas, le mari n'a qu'à s'abstenir, perdant ainsi des fruits inestimables. Même la pratique de la continence, malgré les apparences contraires, est plus facile au moine qu'à l'homme marié. Il est plus facile de se refuser toute jouissance que de se contenir dans de justes bornes, la passion une fois allumée, et l'expérience montre qu'il y en a bien moins qui passent de la vie monastique au mariage que de la couche nuptiale aux bras d'une courtisane (1).

2. *La vraie conception de la virginité.*

(1) Je ferai une petite querelle à l'auteur (p. 217) : quand il essaie de justifier Chrysostome pour un passage trop excessif où il dit que les enfants

La virginité ne se réduit pas à l'abstinence sexuelle. A ce compte les eunuques seraient à placer au nombre des vierges. La virginité, telle que la prône l'Église, implique en outre une grande pureté du cœur et repose sur un double fondement : l'amour de Dieu et l'amour des hommes : elle doit réaliser le plus bel idéal humain : la perfection individuelle et le dévouement à la société. A ceux qui déjà alors reprochaient au célibat d'être une école d'égoïsme, les Pères ont toujours répondu en établissant sa fécondité sociale.

« La virginité n'est pas honorée comme telle, disait S. Augustin, mais comme une *consécration* à Dieu ». S. Chrysostome ne s'exprime pas autrement : « la vierge, au même titre que les anges, est la servante du Dieu auquel elle est consacrée, et S. Paul la libère de toute sollicitude temporelle afin que rien ne la détourne de son ministère divin ». Sans doute l'intégrité du corps est nécessaire, mais à elle toute seule, celle-ci ne pourrait constituer la virginité. Il faut la virginité de l'âme, qui est dans la pensée de Jean le don absolu de soi-même au Seigneur. Il osa même écrire ces fortes paroles : « la beauté de la virginité, c'est qu'elle applique l'âme entière aux œuvres divines ; s'il en était autrement, *elle serait inférieure au mariage*, et les épines étoufferaient la semence pure et céleste ». La vierge doit *tout* quitter pour s'attacher au Christ « cet amant passionné », le plus grand, le plus puissant, puisqu'il est Dieu.

Cette union avec le fiancé céleste doit se manifester, sous peine d'être mensonge et duperie, par la pratique des vertus chrétiennes et par la fidélité aux devoirs quotidiens. « Sa parure n'est pas corporelle, mais toute spirituelle. Sa laideur naturelle en est embellie, et sa beauté rendue plus éclatante. Les pierres précieuses, l'or, les étoffes somptueuses, les fleurs

sont inutiles au salut des époux, pourquoi ne cite-t-il pas cette parole formelle de Jean : « Dieu vous a donné un autre moyen de salut, dans l'éducation des enfants.... » Hom. IX sur la I à Tim nos 1 et 2.

rares, rien de vain et d'éphémère ne l'orne, mais elle resplendit de jeûnes, de veilles, de douceur, de modestie, de pauvreté, de force, d'humilité, de patience, de mépris des richesses. Son regard est si suave, qu'il captive le cœur des esprits angéliques et de Dieu leur maître, si pur et si pénétrant que par delà les beautés visibles il contemple les beautés invisibles, si doux et si paisible qu'au milieu même des persécutions aucune irritation n'en trouble la sénérité. De même qu'une esclave se modèle infailliblement sur la vertu de sa maîtresse, de même le corps de la vierge reflète la vertu de son âme. En elle le regard, la parole, le vêtement et la démarche obéissent à la discipline intérieure... Aux chevaux ardents de sa sensibilité elle impose le frein d'or de la règle et les maintient dans une harmonie parfaite. Elle interdit à sa langue toute parole peu réservée, à son œil tout regard imprudent, à son oreille toute audition inconvenante ; dans sa démarche elle évite la mollesse et l'afféterie ; elle conserve un visage grave et sourit à peine, plus portée aux larmes qu'aux éclats de joie ».

Jean insiste beaucoup sur le rôle social de la vierge. Non seulement par son exemple, mais par ses prières, ses aumônes, son dévouement à toutes les misères humaines, la vierge doit être utile au prochain : c'est au point qu'il n'hésite pas à placer la charité, c'est-à-dire ici l'aumône, au-dessus de l'abstinence des plaisirs, et refuse même le titre glorieux de vierge à celles qui manquent au devoir de secourir les maux d'autrui.

Ainsi, pour le grand docteur, la virginité n'est pas une vertu physique qui peut se réduire à une intégrité purement matérielle ; c'est une vertu religieuse et morale, qui a pour objet la perfection individuelle par le détachement du monde et l'union avec Dieu, c'est de plus une vertu active et sociale qui joint l'amour des créatures à l'amour du Créateur et qui se dilate généreusement dans les œuvres de miséricorde. Telle est la conclusion de l'auteur.

3. *La grandeur de la virginité.*

Cette conception montre déjà la sublimité, comme la difficulté de la virginité chrétienne : elle n'est pas un repos, mais un dur combat, d'autant plus dur qu'elle repose sur un lien indissoluble : le vœu. Aussi la virginité épouvantait comme une charge trop lourde les patriarches et les saints bibliques, et Jésus-Christ lui-même n'a pas voulu l'imposer comme un précepte, mais la proposer comme un conseil et un idéal.

Dans ce double fait, Jean voit un premier signe de la grandeur de la virginité. Inconnue aux payens qui n'en possédaient qu'une contrefaçon grossière, inconnue même aux juifs trop charnels, elle est une vertu spécifiquement chrétienne, révélée par Jésus. Elle est une vertu surhumaine, et dans une comparaison hardie, il ne craint pas de dire : « l'homme vierge, comme l'impudique, sort des limites de la loi : mais par des raisons contraires : l'un s'abaisse vers le pire, l'autre s'élève vers le meilleur : l'un transgresse la loi, l'autre la surpasse ». L'homme vierge cesse d'être un homme pour devenir un ange, comme l'enseigne Jésus-Christ ; grâce à la virginité, l'homme naturellement inférieur à l'ange devient son égal. Si l'ange est vierge, l'homme l'est aussi ; si l'ange est le ministre du Seigneur, la vierge est sa servante... Même chez l'homme la virginité est plus éclatante, parce que l'ange n'a pas de sens à dompter et n'est pas exposé aux tentations terrestres. L'âme qui a choisi la virginité a pour ainsi dire dès ici-bas dépouillé son humanité, quitté son corps pétri de chair et de sang, pour entrer dans l'immortalité par sa contemplation des choses célestes. C'est un véritable hymne qu'il entonne en l'honneur de la virginité.

E. HOCEDEZ, S. I.

Note de Théologie pastorale

Le mariage tout seul.

Malgré l'abandon trop répandu de toute pratique religieuse même dans notre « catholique » Belgique, le mariage purement civil de deux conjoints baptisés reste une exception.

Le mariage religieux est encore regardé par beaucoup comme une formalité à laquelle on se soumet au moins par convenance ou par nécessité.

Néanmoins, en des cas plus fréquents qu'on n'aimerait à le croire, nos curés urbains se trouvent devant la difficulté suivante. Une jeune fille baptisée, élevée dans un milieu indifférent ou hostile à la religion, ou poussée par une passion irréfléchie, a consenti à s'unir par un mariage purement civil à un homme dépourvu de tout principe religieux ou qui par ignorance, par crainte, par intérêt ou par rancune personnelle contre un prêtre, a refusé le mariage religieux.

Revenue à de meilleurs sentiments, cette pauvre pécheresse désire rentrer en grâce avec le Dieu de son enfance et de sa jeunesse ; mais l'époux, obstiné dans le mal ou buté par ignorance, refuse de paraître devant le curé et même de s'y faire représenter pour permettre au moins un mariage religieux par procuration. Un seul remède existe : la *sanatio in radice*.

Première difficulté. — Comment faire comprendre à une personne dépourvue de toute connaissance juridique le sens de cette dispense extraordinaire ?

L'obstacle n'est pas insurmontable.

Au moyen d'exemples, on peut montrer que la célébration du mariage religieux est une formalité de droit purement ecclésiastique.

Bien que le consentement des deux futurs époux soit absolument requis et, par lui-même, suffise à les unir, l'Église a le droit d'exiger qu'il soit prêté dans des circonstances déterminées et cela sous peine de nullité. Nul, le consentement ne

créera pas de contrat, pas de sacrement, pas de lien. Or l'Église a exigé la présence d'un prêtre déterminé et de deux témoins, avant tout pour éviter les inconvénients graves des mariages « clandestins ». On peut ajouter la convenance de la présence du prêtre pour mieux marquer le caractère religieux, sacramentel, du mariage des baptisés. Si l'on a à faire à des gens instruits, les analogies tirées du droit civil compléteront utilement cette explication.

Mais l'Église qui impose cette obligation peut aussi ne pas l'exiger, en dispenser, quand des motifs graves justifient cette exception. Alors, le consentement donné sincèrement par les conjoints devant d'autres témoins ou même sans témoins suffit à les lier devant Dieu et est pour eux le sacrement de mariage. La célébration civile du mariage écarte, en partie, les dangers de la clandestinité ; la bonne volonté du fidèle repentant et le danger prochain, où il se trouve, d'offenser Dieu gravement dans le concubinage, sont des motifs importants de dispense.

Seconde difficulté. — Éviter le scandale du conjoint obstiné et des autres fidèles. Ils n'ont point entendu les explications données. A leurs yeux, l'admission aux sacrements de l'époux lié par un contrat purement civil apparaît comme une concession imposée au prêtre par le refus obstiné du mariage religieux. Celui-ci prend à leurs yeux l'apparence d'une formalité exigée assez arbitrairement des dévots ou des fidèles vraiment soumis, mais dont la nécessité est loin d'avoir le caractère absolu ordinairement affirmé par le prêtre.

Évidemment, les curés ont l'occasion de dissiper l'erreur des fidèles dans l'explication du sacrement de mariage, ramenée forcément à intervalles plus ou moins éloignés par la série des instructions catéchétiques. Quant à l'erreur du conjoint mal disposé, ou bien elle sera combattue par les explications de l'époux revenu à de meilleurs sentiments, ou bien elle constitue un de ces maux auxquels il faut, hélas ! savoir se résigner dans le ministère des âmes.

Troisième difficulté. — La validation de certains mariages par *sanatio in radice* fait naître dans l'esprit simpliste du peuple et même de gens dits « cultivés », la bizarre conception d'un « mariage tout seul ». Le cas s'est présenté *plusieurs fois* chez le *même* curé. Une femme inconnue se présente à la cure. Interrogée sur le but de sa visite, elle répond : « Je voudrais bien, Monsieur le curé, que vous me mariiez! » « Quand cela? » « Maintenant, si possible! » Ahuri, le prêtre va droit à la question décisive : « Et votre fiancé, où est-il? » « Mon mari ne veut pas venir. Mais on m'a dit que je pouvais me marier toute seule? »

Jusqu'ici, quoiqu'il semble, la difficulté n'est pas insurmontable et nous l'avons déjà envisagée plus haut. Quelques explications mettront probablement un peu de lumière dans cette intelligence obscurcie.

Le danger est ailleurs. Devant le nombre croissant de mariages, dans lesquels les croyances religieuses des futurs époux sont si mal assorties, ne faut-il pas craindre l'abus suivant? Le jeune homme répugnant à toute cérémonie religieuse se servira des exemples de « *sanatio* » déjà connus pour apaiser les inquiétudes, peut-être déjà trop faibles, de sa fiancée plus chrétienne. En l'assurant qu'elle obtiendra sans trop de peine *après le mariage civil* la dispense de la « bénédiction nuptiale » et la régularisation publique de sa situation, il la persuadera de se soumettre à ses exigences, il écartera une répugnance assez forte pour amener la rupture des relations. On voit comment une concession trop facile de la « *sanatio* » pour un mariage contracté civilement constituerait un véritable danger de multiplier ces unions irrégulières et faciliterait les unions avec des incroyants, même sectaires.

Y a-t-il une solution adéquate de cette difficulté? Nous ne le pensons pas. Le seul remède tout à fait efficace serait le refus absolu de la *sanatio* pour ce genre de mariages. Il est

inapplicable, comme on peut facilement s'en rendre compte.

Quand un pécheur repentant est sincèrement disposé à faire ce que Dieu demande de lui, l'Église ne peut, sauf raison d'une gravité exceptionnelle, lui refuser les moyens de grâce sans lesquels sa persévérance semble moralement impossible. On ne pourrait donc décider le refus *absolu* de toute *sanatio* d'un mariage civil que s'il devait résulter de cette concession, même accidentelle, un mal public, grave et moralement certain. Nous n'en sommes pas réduits à cette extrémité.

Est-ce à dire qu'il n'y ait rien à faire ? Non pas. Il ne nous appartient évidemment pas de tracer des normes d'action à ceux dont nous devons attendre avec confiance et suivre avec docilité les directions. Mais il nous sera permis d'attirer l'attention des pasteurs d'âmes sur ce problème, dont quelques uns demandent avec une certaine inquiétude la solution pratique. Dans les régions où le mariage civil tend à se répandre au sein d'une population, en majeure partie encore chrétienne, les curés pourraient se montrer particulièrement exigeants avant de recourir à ce remède suprême et d'en demander à l'autorité supérieure l'application. En tenant compte des dispositions de la partie repentante, après l'avoir instruite avec bonté de la gravité du mal commis et lui avoir signalé les inconvénients graves pouvant résulter d'un accord trop facile, le curé pourra insister pour qu'elle amène à tout prix son conjoint à se présenter en personne ou par procureur. Plus le péril est grand dans la région de voir abuser de la *sanatio*, plus le prêtre pourra se montrer exigeant pour que le conjoint revenu à résipiscence emploie tous les moyens en son pouvoir. Le danger où celui-ci se trouve d'avoir des relations coupables avec son pseudo-conjoint est sans doute un motif de ne pas prolonger les délais au delà du temps nécessaire pour s'assurer de sa bonne volonté, démontrée par ses efforts pour réparer pleinement le scandale. Ce motif ne suffit pas pour justifier la concession hâtive d'une *sanatio*

qui peut avoir, pour le bien de plusieurs fidèles, de très graves inconvénients. Nous sommes en présence d'un de ces cas où le bien commun exige du particulier des sacrifices qui peuvent paraître héroïques, surtout quand il est lui-même responsable des circonstances qui les ont rendus nécessaires.

Il nous suffira d'avoir signalé le problème et la forme générale de la solution. Les Officiaux, les doyens et les curés, surtout des grandes villes, trouveront dans la doctrine théologique éclairée par leur expérience du saint ministère des règles plus précises d'application, qui seraient utilement soumises aux Ordinaires. J. CREUSEN, S. I.

Consultations

I. **Enseignement du catéchisme et exhortations pieuses dans les maisons religieuses** (c. 509, § 2, 2°).

« Monsieur l'Aumônier nous assure que les personnes visées dans l'article 509 du Code sont uniquement les religieuses et les servantes, logeant au couvent. Un professeur qui célèbre la messe dans notre chapelle, affirme, au contraire, que je devrais faire donner, au moins tous les quinze jours, une instruction catéchétique et un sermon à nos élèves internes et à nos dames pensionnaires. A quel avis faut-il nous ranger? »

R. — Pour expliquer ces divergences d'opinion, il suffira de citer le texte du Code, sa traduction autorisée, mais non officielle, et les documents du Saint-Siège qui peuvent aider à fixer la portée du c. 509.

« Les Supérieurs locaux auront soin... : de faire donner au moins deux fois par mois, sans préjudice de ce que prescrit le c. 565, § 2, une instruction sur la doctrine chrétienne *(christianae catechesis... instructio)* aux convers et aux familiers *(familiaribus)*, adaptée à la portée des auditeurs ; de plus, surtout dans les religions laïques, une pieuse

exhortation à toutes les personnes de la maison *(ad omnes de familia)* ».

1. On appelle *familiers*, au sens strict, les personnes attachées au service du maître de la maison et vivant à ses frais sous son toit. Deux éléments sont requis pour constituer la *familiarité* au sens juridique : une réelle dépendance et la commensalité(1).

D'autre part la *famille* (familia) en langage monastique désigne la communauté tout entière et plus spécialement les profès.

Sans aucun doute, les *Oblats* entraient dans la famille religieuse à laquelle ils s'attachaient, du moins s'ils lui abandonnaient leurs biens. Parmi les familiers, il fallait ranger les *tourières* des monastères, et les *jeunes gens* élevés dans les écoles apostoliques, orphelinats, etc., aux frais des religieux. Si le concile de Trente, sess. XXIV, c. 11 de ref., semble exiger que les familiers « actu serviunt », cela tient à la manière dont la question était posée; une réelle dépendance morale et temporelle suffit.

Bien plus, quelques canonistes admettaient comme probable que l'on pût appliquer les droits des familiers aux élèves pensionnaires *(convictores)*, vivant aux frais de leurs parents, sous l'obéissance des religieux pendant la plus grande partie de l'année(2).

Au contraire, les hôtes de passage, les infirmes, etc., ne pouvaient être compris sous cette catégorie, parce que leur dépendance vis-à-vis des Supérieurs était à peu près nulle et que la plupart ne se fixaient pas d'une manière assez stable dans la maison religieuse.

La question présentait un double intérêt. Il fallait définir les personnes qui bénéficiaient, au moins partiellement, de

(1) Cf. FERRARIS, *Bibl. can.*, v° *Familiares.* — A. VERMEERSCH, *Per.*, III, (85), ss. — (2) Cf. VERMEERSCH, *Per.*, III (90). *De religiosis*, I, n. 518, b.

l'exemption des Réguliers vis-à-vis de l'Ordinaire. Ensuite, on pouvait se demander auxquelles de ces personnes les Réguliers avaient le droit d'administrer les derniers sacrements, ou dont ils pouvaient faire les funérailles (*S. C. C.*, 23 ian. 1738).

2. On comprendra, dès lors, l'assertion du R. P. Choupin dans le commentaire du c. 509, § 2, 2°(1) : « Le canon 514, § 1 définit quels sont les *familiers* ». Du fait que le c. 514, § 1 donne aux Supérieurs de clercs exempts le droit d'administrer les derniers sacrements aux élèves *internes* d'un pensionnat, le R. P. conclut : « Ils sont donc compris parmi les *familiers* dont parle le c. 509, § 2, 2°. Le c. 514, § 1, tranche nettement la controverse qui existait à ce sujet ». Que manque-t-il dès lors aux hôtes, infirmes, vieillards, etc., qui sont les commensaux des religieux, pour être des « familiers » ? La dépendance vis-à-vis du Supérieur. Qu'ils soient venus spontanément dans la maison religieuse ou y aient été amenés indépendamment de leur volonté, ces infirmes, vieillards, hôtes, etc., ne sont pas soumis comme des élèves à l'autorité du chef de la maison. C'est évident quand il s'agit de messieurs ou de dames pensionnaires, de malades dans une clinique ou un hôpital dirigés par des religieux.

Toute objection n'est pas encore écartée. A lire certains ouvrages, écrits antérieurement au Code, on a l'impression que l'on regarde comme « familiers », les commensaux sur lesquels le Supérieur régulier a juridiction au for interne et auxquels il peut administrer les derniers sacrements. Ne faudra-t-il pas élargir actuellement la notion de « familiers » et l'étendre à toutes les personnes que mentionne le c. 514, § 1, puisque le c. 875, § 1, donne sur eux au Supérieur régulier juridiction *ordinaire* et délégable au for sacramentel? Nous ne le croyons pas. Dans leur argumentation, les auteurs se sont laissé entraîner trop loin par l'analogie et

(1) *Nature et obligations de l'état religieux*, pp. 192 et 197.

le désir d'étendre la juridiction sacramentelle des Supérieurs réguliers. Élargie ainsi, la notion de « familier » nous paraît faire trop abstraction de la « subordination » toujours requise dans le droit ancien avec la commensalité pour constituer la « familiarité ». Nous doutons fort que le R. P. CHOUPIN, dans le texte cité plus haut, ait poussé aussi loin ses conclusions.

3. Les sources du c. 509, § 2, 2° ne fournissent aucun élément d'interprétation. Elles ne se rapportent qu'aux instructions à donner aux religieux, sans même parler des familiers (1). Les *Normae* sont muettes sur ce point. Mais l'instruction du 16 juillet 1906 sur la relation triennale (2) contient une question qui a manifestement inspiré les rédacteurs du Code. La voici : « Donne-t-on des instructions catéchétiques et des exhortations pieuses aux convers et aux autres sujets *(aliosque alumnos)*, et aux serviteurs *(ad famulos)* ou *(seu)* à ceux qui vivent dans la maison *(convictores)* ? comment les fait-on? quand les fait-on? » (3).

Les termes employés dans le texte latin laissent place à quelque doute : *conversos aliosque alumnos*. Si les *convers* sont des *alumni*, les autres *alumni* ne peuvent être que les novices, scolastiques, etc. Si le mot *seu* est explicatif, il n'ajoute rien aux *famuli*. Cette dernière explication est fort improbable car, si les convers peuvent être appelés *alumni*, le mot *convictores* a un sens beaucoup plus large que *famuli*, et dès lors *seu* a été employé pour *vel* ou *aut* (4).

Les traductions *officielles* résolvent-elles la question? Qu'on voie plutôt : «ai conversi e agli altri *alunni*, non che ai

(1) Clément VIII, decr. *Nullus omnino*, 25 iul. 1599, § 25. — *S. C. Ep. et Reg.*, decr. 22 aug. 1814, n. XI. Nous n'avons pu consulter *S. C. C.*, decr. 21 sept. 1624, § 1. — (2) Cf. VERMEERSCH, S. I., *De religiosis*, II, p. 21, n° 2ter. — La question est donnée au n° 71. — (3) Ce texte n'a pas été modifié dans la formule corrigée d'après le Code et publiée avec le décret du 8 mars 1922 sur la relation quinquennale (n. 74). *A. A. S.*, XIV (1922), 161, ss. — (4) D'après CALVINIUS, *Lexicon iuridicon*, v° *seu* : dictio est augmentativa.

servi *e* persone *conviventi* » (*A. A. S.*, XI, 74); « a los conversos y a los ostros alumnos, como también a los fámulos o familiares » (*ib.*, 163); « soit aux convers, soit aux autres *sujets*, de même qu'aux serviteurs *ou* à ceux qui vivent dans la maison » (*ib.*, 365); « to the laybrothers and to *the pupils*, as well as to the servants *or others* living in the house » (*ib.*, 464); « für die Brüder und für die Hilfsschwestern und angehenden Klosterleute, sowie für die Diener *und* Hausgenossen » (*ib.*, 555).

Les traductions italienne, espagnole et surtout anglaise feraient croire que *alumni* désigne les élèves; mais alors, *aliosque* n'est guère explicable. Les traductions française et allemande adoptent franchement le sens de « sujets de la religion ». Sauf la traduction espagnole, toutes étendent le sens de *convictores* au delà de *famuli*(1).

De sorte que la S. Congrégation veut voir donner l'instruction catéchétique et les exhortations à d'autres qu'aux religieux et domestiques. Ces autres personnes seront très naturellement les élèves pensionnaires, les personnes hospitalisées ou soignées d'une manière continue dans la maison religieuse. Telle semble bien l'opinion des PP. BRANDYS(2) et CHOUPIN(3).

4. Le P. VERMEERSCH hésite (videntur) à voir dans les *familiares* du c. 509, § 2, 2° d'autres que les domestiques dit-il, leur condition rend ce genre d'instruction particulièrement nécessaire(4).

Il n'y a pourtant pas lieu de distinguer ici deux sens de *familiares*, le c. 509, § 2, 2° n'étant pas une de ces lois dont il importe de restreindre la portée (cf. c. 19). De plus, n'est-il pas très opportun, sinon nécessaire, de donner des

(1) Ces divergences montrent que le texte des traductions, même officielles, ne peut jamais remplacer l'original pour une argumentation. — (2) *Kirchliches Rechtsbuch*, n. 182. — (3) *Nature et obligations de l'état religieux*, pp. 192 et 197. — (4) *Epitome*, I², n. 580, 5.

instructions catéchétiques aux élèves pensionnaires, aux infirmes, aux vieillards hospitalisés?

Le savant canoniste aurait pu tirer argument du mot « *familia* », plutôt réservé aux religieux qu'à l'ensemble des personnes vivant, même d'une manière continue, dans la communauté.

On peut faire à cette interprétation, d'ailleurs modestement proposée *(videntur)*, au moins deux objections. Les termes « *omnes* de familia » ne semblent-ils pas impliquer un sens plus large de *familia*? C'est ainsi que l'a compris l'auteur de la traduction autorisée (non officielle) de cette partie du Code.

Nulle part le Code ne dit qu'il faille réunir toutes les personnes pour cette exhortation. Cependant les occupations des supérieurs ou de l'aumônier (quand la maison a le bonheur d'en posséder un) suffiraient à motiver ce groupement. A quoi l'on répondra que « les exhortations peuvent sans grand inconvénient, surtout dans les religions laïques, s'adresser à tous ceux de la maison », comme les homélies ou autres sermons à l'église paroissiale. Les supérieurs sont toujours libres de donner ou de faire donner aux religieux des exhortations spécialement appropriées à leurs besoins.

Sur ce point cependant, plusieurs canonistes ont adopté ou déclaré très probable l'interprétation du P. VERMEERSCH (1). Le P. BLAT(2) dit que ces exhortations doivent être données aux religieux et aux familiers.

5. Entre les deux interprétations, on trouvera facilement un accord *pratique*. En effet, dans toutes les maisons religieuses, les élèves internes reçoivent certainement l'enseignement du catéchisme, approprié à leur condition.

Dès lors, le cours, surtout s'il est donné dans l'esprit que

(1) COCCHI, *Commentarium*, t. 4, in c. 509. DE MEESTER, *Compendium*, II, n. 598, 40 « *verisimilius* ». — (2) *Commentarium textus*, II, P. I, in c.509.

suppose l'enseignement religieux, satisfait à l'obligation telle que nous l'avons comprise.

Si les religieux ont une église ou une chapelle publique, on devra y donner les exhortations pieuses ordonnées par le Code (cc. 1344, ss.) et déterminées par l'Ordinaire du lieu. On imagine difficilement que les domestiques et les élèves soient empêchés ou même aient l'autorisation de ne pas entendre ces instructions. Dans la mesure où ils le peuvent, les religieux clercs donneront eux-mêmes, les religieux laïques feront donner à leurs élèves de pieuses exhortations. Là où le nombre de prêtres y suffit, il est rarement à craindre que les sermons fassent défaut. D'ailleurs les Directeurs et Directrices peuvent faire parfois eux-mêmes ces exhortations. Mais nous voudrions attirer l'attention sur le devoir de ne pas priver du secours de la parole de Dieu, les infirmes, les vieillards, etc., hospitalisés. Ceux qui en sont capables peuvent être conduits à la paroisse. S'il y a un réel inconvénient à procurer aux autres de pieuses exhortations, on se rappellera que seule une réelle négligence violerait, si elle existe, l'obligation mentionnée au c. 509, § 2, 2°.

Quant aux messieurs ou dames pensionnaires, s'ils ont l'occasion de se rendre à la paroisse ou dans toute autre église publique, il ne pourrait y avoir aucune obligation de leur procurer de pieuses exhortations.

J. Creusen, s. i.

II. **Sur la messe conventuelle.**

« D'après le canon 610, § 2, dans toutes les maisons de religieux et religieuses où il y a obligation du chœur, on doit célébrer tous les jours la messe conventuelle ; quelles sont les règles à suivre pour cette messe ? »

Remarquons d'abord que l'obligation de la messe conventuelle n'est qu'une conséquence de l'obligation de l'office choral dont cette messe constitue une partie intégrante

(c. 413, § 2). En des points accessoires toutefois, l'obligation imposée aux religieux par le droit canon diffère de celle imposée par le même droit aux chapitres des églises cathédrales ou collégiales; en effet, abstraction faite d'une obligation plus stricte imposée par les constitutions ou la coutume, les religieux ne sont pas tenus de *chanter* leur messe conventuelle, ni de l'appliquer pour les bienfaiteurs en général, enfin ils ne sont jamais obligés d'en célébrer plus d'une, même les jours où les rubriques en prescrivent plusieurs aux chapitres (decr. 3757, 2 dec. 1891)(1).

Voici ce que prescrivent les nouvelles rubriques par rapport à la messe conventuelle dans les églises où on n'en célèbre qu'une seule.

I. — Messe a célébrer.

En règle générale, la messe conventuelle est celle qui correspond à l'office du jour. A cette règle il y a cependant certaines exceptions.

1. *Messes de la férie.* — Lorsqu'un office double ou semi-double (autre qu'un double de 1re ou de 2e classe), coïncide avec une férie majeure non privilégiée ayant une messe propre (férie du Carême après le mercredi des Cendres, et du temps de la Passion avant le dimanche des Rameaux, férie des Quatre-Temps en dehors de ceux de la Pentecôte), quoique l'office récité soit celui du double ou semi-double, on *devra* célébrer comme messe conventuelle celle de la férie. On observera la même règle le lundi des Rogations *s'il n'y a pas procession*; les autres jours de Rogations, s'il n'y a pas procession, on dira comme messe conventuelle celle du jour, même d'une octave ou d'une fête simple. Toutefois, le mardi des Rogations, s'il y a eu office de la férie, on dira la messe

(1) Les religieux *peuvent* cependant à condition de s'en tenir exactement à ce que prescrivent les rubriques, célébrer ces diverses messes conventuelles.

des Rogations, et le mercredi on dira la messe de la vigile d'après ce qui sera dit plus bas.

S'il y a procession des Rogations, et que dans l'église il n'y a qu'une seule messe, on *devra* célébrer la messe des Rogations à moins que l'office occurrent ne soit un double de 1re classe (1).

2. *Messes d'une vigile commune.* — Lorsqu'un office double ou semi-double autre qu'un double de 1re ou de 2e classe, ou qu'une octave de 2e ordre, ou bien l'office d'une férie de l'Avent coïncide avec une vigile commune, on *devra* dire comme messe conventuelle la messe de la vigile, à moins qu'il n'y ait en même temps occurrence d'une des féries à messe propre dont il est question plus haut; dans ce dernier cas on dira la messe de la férie avec commémoraison et dernier évangile de la vigile.

Si l'office occurrent est un double de 1re ou de 2e classe, ou bien une octave de 2e ordre, la messe conventuelle sera la messe de l'office, avec commémoraison de la férie, et éventuellement, en dehors des doubles de 1re classe, de l'octave.

3. *Messe d'un dimanche empêchée.* — Lorsque la messe d'un dimanche ordinaire (2) est liturgiquement empêchée en son jour propre par un office prévalent, et que, pendant toute la semaine qui suit il n'y a pas un seul jour où se récite

(1) On devra dans ce cas dire cette messe des rogations même pendant l'octave de pâques, après le mardi, et, si on ne célèbre pas de messe de l'octave, à la messe des rogations on devra faire la commémoraison de l'octave, dire la préface pascale : *in hac potissimum die,* et le *Communicantes* et le *Hanc igitur* de l'octave ; si au contraire, il y a une autre messe de l'octave, à la messe des rogations on ne fera pas la commémoraison de l'octave, mais on dira les oraisons prescrites pendant le temps pascal, on dira la préface pascale : *in hoc potissimum*, le *Communicantes* et *Hanc igitur* ordinaires comme pendant le reste de l'année.

(2) La règle ne s'applique ni au dimanche dont l'office est fixé au 5 janvier, ni au dimanche anticipé avant la Septuagésime ou avant le premier dimanche de l'Avent.

l'office d'une férie n'ayant pas de messe propre, on *devra* célébrer comme messe conventuelle la messe de ce dimanche le jour de la semaine où se récite un des offices suivants, en ayant soin, s'il y en a plus d'un, de choisir celui qui est le moindre en dignité suivant l'ordre indiqué ici, et dans le cas où il y en aurait plusieurs de ce même rang, celui qui vient en premier lieu : 1° une fête simple ; 2° l'office de la Sainte Vierge un samedi ; 3° un jour octave simple ; 4° un jour pendant une octave commune, mais qui n'est pas en occurrence avec une vigile ou une férie ayant une messe propre; 5° avec la même restriction, un jour pendant une octave privilégiée dans une église particulière ; enfin, 6° toujours avec la même restriction et seulement pour la messe du dimanche tombant pendant cette octave même, un jour pendant une octave privilégiée dans l'Église universelle. Toutefois, pour les messes des dimanches pendant les octaves privilégiées de la Noël et de l'Épiphanie, il y a des règles spéciales : ces messes en effet devront autant que possible être reprises *pendant* l'octave même.

Le rite de cette messe n'est pas dominical, mais férial : on n'y dira le *Gloria* que pendant le temps pascal, pendant une octave privilégiée dans toute l'Église, ou bien lorsqu'il s'agit de la messe pendant l'octave de la Noël ou de l'Épiphanie reprise après ces octaves; le *Credo* ne s'y dit que dans la messe d'un dimanche pendant une octave privilégiée dans toute l'Église et qui se reprend *pendant* cette octave ; la préface à dire sera celle de l'octave pour les messes des dimanches qui tombent pendant les octaves privilégiées de la Noël, de l'Épiphanie et de l'Ascension, même si ces messes sont reprises après ces octaves; pour les messes des dimanches pendant le temps pascal ce sera la préface pascale, pour les autres dimanches on ne dira pas la préface de la Très-Sainte Trinité, mais la préface commune, à moins qu'on n'ait fait la commémoraison d'une messe ayant une préface propre; toute-

fois on n'emploiera pas la préface de la Vierge aux messes du temps de l'Avent.

4. *Messes de Requiem.* — α) En dehors de l'Avent, du Carême, du Temps de la Passion, du Temps Pascal, des Quatre-Temps et des Vigiles, et à l'exception du mois de novembre, on *doit* célébrer comme messe conventuelle la messe de *Requiem* le premier jour de chaque mois où on fait l'office d'une férie commune à laquelle on ne doit pas reprendre la messe du dimanche précédent liturgiquement empêchée en son jour propre. On dit la *Missa cotidiana* avec ses trois oraisons telles qu'elles se trouvent dans le Missel et le *Dies irae*, même si la messe n'est pas chantée.

β) En dehors du Carême, du Temps de la Passion et du Temps Pascal, pourvu qu'il n'y ait pas occurrence d'une vigile ou qu'il ne faille pas reprendre la messe du dimanche liturgiquement empêchée en son jour propre, on *peut* (1) comme messe conventuelle prendre la même messe de *Requiem* tous les lundis où on a l'office de la férie (2). Si cependant on préfère célébrer la messe du jour ou la messe votive de la Très-Sainte Trinité, on doit ajouter dans cette messe l'oraison *Fidelium*. Cette oraison, qui ne peut remplacer aucune des oraisons prescrites par les rubriques, ni même se substituer à l'oraison ad libitum, doit se placer l'avant-dernière de toutes les oraisons qui se disent à cette messe ; elle fait tomber l'*Imperata*, à moins que celle-ci ne soit commandée *pro re gravi*.

5. *Messes votives.* — α) Chaque fois qu'on fait l'office d'une férie commune en dehors de l'Avent, du Carême, du Temps de la Passion, des Quatre-Temps et des Vigiles, pourvu qu'on ne doive pas reprendre la messe du dimanche

(1) Nous croyons que le choix de la messe conventuelle à célébrer dans ce cas, revient au président du Chapitre ou au Supérieur de la communauté ; il en sera de même pour le choix laissé dans le n° suivant. — (2) Les lundis de l'Avent ne sont pas exclus.

empêchée en son jour propre, ou célébrer la messe conventuelle pour les défunts le premier jour libre du mois, on *peut* prendre comme messe conventuelle une des messes votives suivantes, suivant le jour de la semaine :

Le lundi, si on ne célèbre pas pour les défunts, la messe de la Très-Sainte Trinité.

Le mardi, la messe des anges.

Le mercredi, la messe de saint Joseph, ou celle des saints apôtres Pierre et Paul, ou celle de tous les apôtres, ou bien celle du patron principal du lieu, du diocèse, de la province, de la nation, ou encore celle du titulaire de l'église, et enfin pour les religieux, celle du titre ou du saint Fondateur de l'ordre ou de la congrégation.

Le jeudi, la messe du Saint Esprit, ou celle du Très-Saint Sacrement.

Le vendredi, la messe de la sainte Croix ou celle de la Passion.

β) Le samedi pendant l'Avent, si l'office a été de la férie en dehors des Quatre-Temps, et qu'il n'y a pas occurrence d'une vigile, même anticipée, la messe conventuelle *doit* être la messe *Rorate* de la Vierge.

Aucune autre messe votive *ne peut* se substituer à la messe du jour comme messe conventuelle, pas même une messe votive solennelle *pro re gravi et publica Ecclesiae causa*, mais si l'évêque prescrivait une telle messe, et que dans l'église ou l'oratoire du couvent on ne célèbre qu'une seule messe, à la messe conventuelle chantée, célébrée d'après les règles données plus haut, on ajoutera sous la première conclusion à l'oraison de la messe celle de la messe votive, et on ne fera ensuite que les commémoraisons que comporte la messe votive solennelle ; à moins que la messe ne soit de rite simple, on dira le *Credo*, même si la messe conventuelle ne le comporte pas, et si la messe célébrée n'a point de préface propre, on dira éventuellement celle de la messe votive ;

de même, à moins qu'il ne faille dire celui d'un dimanche, d'une férie ou d'une vigile, on dira le dernier évangile de la messe votive si celui-ci est strictement propre.

γ) On appliquera la même règle à la messe votive privilégiée du Sacré-Cœur le premier vendredi du mois; en dehors des jours où on fait l'office ou la commémoraison d'un mystère de Notre-Seigneur Jésus-Christ, d'une octave ou d'une vigile de ces fêtes, si les conditions pour jouir du privilège sont remplies, on pourra à la messe conventuelle ajouter sous la première conclusion l'oraison du Sacré-Cœur, et ne faire que les commémoraisons que comporterait la messe votive; si le rite de la messe n'est pas simple, on dira le *Credo*; à moins que la messe célébrée n'ait une préface propre, on dira celle de la Croix, et à la fin, à défaut de l'évangile d'une férie ou d'une vigile, on dira l'évangile de la messe du Sacré-Cœur (1).

II. — MANIÈRE DE CÉLÉBRER LA MESSE CONVENTUELLE

1. *Commémoraisons à faire* (2). — α) Si la messe est conforme à l'office, on y fait toutes les commémoraisons qui ont été faites à Laudes, abstraction faite du Suffrage à moins que l'oraison *A cunctis* ne doive être ajoutée comme oraison du temps, et de la commémoraison de la Croix au Temps Pascal.

β) Si la messe n'est pas conforme à l'office, en dehors des messes de *Requiem*, on fait en premier lieu la commémoraison de cet office, même si c'est une férie commune, puis on ajoute toutes les commémoraisons faites à Laudes, à l'exclusion de celle dont on célèbre la messe.

(1) On fera de même pour la messe d'une solennité que les nouvelles rubriques permettent de transférer au dimanche. — (2) Nous supposons que dans l'église ou oratoire du couvent il n'y a pas d'autre messe conventuelle ou de messe chantée.

A cette règle il y a toutefois quelques exceptions :

A. Commémoraisons *à omettre* à la messe conventuelle quoiqu'elles aient été faites à Laudes :

α) La veille de la Pentecôte et le dimanche des Rameaux on ne fait à la messe aucune commémoraison, même s'il y en a eu à Laudes.

β) Aux doubles de 1re classe on omet à la messe conventuelle la commémoraison d'un jour octave commun, d'une fête double majeure ou mineure ou semi-double dont on aurait fait la commémoraison à Laudes ; de même on omet aux doubles de 2e classe la commémoraison d'une fête ou d'une octave simple.

B. Commémoraisons *à faire* à la messe quoiqu'elles n'aient pas été faites à Laudes :

α) Pendant l'Avent, le Carême, aux jours des Quatre-Temps, ainsi qu'aux dimanches anticipés, s'il y a occurrence d'une vigile, on doit en faire la commémoraison à la messe en dehors des doubles de 1re classe, quoiqu'on n'en ait rien fait à l'office.

β) Les jours des litanies, tant majeures que mineures, on doit à la messe conventuelle, si elle n'est pas des Rogations, faire la commémoraison de celles-ci même aux doubles de 1re classe, quoiqu'en dehors du lundi des Rogations on n'en ait rien fait à l'office.

2. *Autres oraisons.* — Si la troisième oraison est *ad libitum*, le choix en revient normalement au préfet du chapitre ou au Supérieur de la communauté; on ne peut prendre comme troisième oraison *ad libitum* une oraison pour les défunts qu'en dehors du temps pascal lorsque la messe est de rite simple et qu'on n'y fait aucune commémoraison d'un office double ou semi-double. Jamais on ne peut ajouter des oraisons au delà de celles qui sont prescrites par les rubriques.

3. *Séquence.* — Si une fête ayant à la messe une séquence se célèbre avec octave, cette séquence doit obligatoirement

se dire à toutes les messes conventuelles qui se célèbrent de cette octave, tant les jours pendant l'octave que le jour octave même, aux messes basses aussi bien qu'aux messes chantées.

4. *Prières après la messe.* — Les prières prescrites par Léon XIII à la fin des messes basses ne se disent pas après la messe conventuelle.

Jos. PAUWELS, S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

I. **La Bulle** *Infinita Dei misericordia* proclamant le **jubilé** de l'année 1925 (29 mai 1924. *A. A. S.*, XVI, (1924), 209, ss.).

Le jeudi 29 mai 1924, fête de l'Ascension, a été promulguée la Bulle « Infinita Dei misericordia », par laquelle S. S. Pie XI décrète l'année jubilaire. Celle-ci commencera aux premières vêpres de la Nativité, le 24 décembre 1924 pour se terminer aux premières vêpres de la Nativité, le 24 décembre 1925. De ce *jubilé*, le S. Pontife attend non seulement la sanctification des fidèles qui accompliront les œuvres de pénitence prescrites pour gagner l'indulgence plénière, mais aussi un rapprochement entre les peuples et le retour d'un grand nombre de nos frères séparés dans le sein de l'Église.

Les œuvres prescrites sont la visite des Basiliques de Saint-Pierre, Saint-Paul (hors les murs), Saint-Jean-de-Latran et Sainte-Marie-Majeure, accompagnées de prières aux intentions du S. Pontife. Les quatre Basiliques devront être visitées soit dans les vingt-quatre heures du jour naturel, soit depuis les premières vêpres d'un jour jusqu'au plein crépuscule du jour suivant. Tous ceux qui ont à Rome leur domicile devront répéter ces visites pendant vingt jours successifs ou discontinus; les étrangers pendant dix jours au moins. Le S. Pontife recom-

mande à tous les fidèles qui prendront part au jubilé de prier pour la réconciliation des peuples européens, la conversion des hérétiques et des schismatiques et une organisation de la Palestine, conforme aux droits sacrés de la religion catholique. Ceux qui soit à Rome, soit au cours du voyage seraient empêchés par la maladie ou tout autre motif légitime de faire ou d'achever les visites prescrites, pourront gagner l'indulgence du jubilé par la confession et la communion. Le S. Pontife exhorte tous les fidèles, qui le peuvent, à faire ce pieux pèlerinage et surtout à le faire en esprit de pénitence, évitant tous les plaisirs profanes, et témoignant leurs sentiments par « la modestie de leur maintien, de leur démarche et surtout de leurs vêtements » (1).

II. **Indult de l'oratoire privé accordé aux prêtres, membres des Conseils de l'œuvre pour la Propagation de la Foi** (Lettre apost. du 20 février 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 219).

L'indult de l'*oratoire privé* est accordé à tous les prêtres qui font partie des Conseils de l'œuvre pour la Propagation de la Foi.

1° Les membres des Conseils *nationaux*, les directeurs diocésains, les membres des Conseils ou comités diocésains, qui sont retenus chez eux par la maladie depuis plus de 15 jours pleins (ultra dimidium mensis), peuvent, du consentement de l'Ordinaire, célébrer eux-mêmes la messe en leur domicile ou la faire célébrer par un prêtre séculier ou régulier. Les jours de fête d'obligation, satisferont au précepte en entendant cette messe : le bénéficiaire, le servant de messe, *une* personne qui soigne le malade. Il faut observer les prescriptions ordinaires sur la disposition de l'oratoire, de l'autel, les rubriques, etc., et aucun préjudice ne peut être apporté aux droits du curé.

2° Les prêtres membres du Conseil général de l'œuvre jouiront du privilège de l'oratoire privé *tous* les jours de l'année, sans

(1) Les prochains fascicules de la *N. R. Th.* donneront quelques commentaires sur la suppression de certaines indulgences et des facultés spéciales des confesseurs.

aucune exception, moyennant l'autorisation de leur Ordinaire et ils sont autorisés à célébrer en mer, moyennant les précautions ordinaires.

III. **Faveurs accordées à tous les membres de l'Œuvre de la Propagation de la Foi** (Bref du 25 mars 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 220).

1° *Tous les membres* peuvent gagner une *indulgence plénière* aux conditions ordinaires (confession, communion, visite d'une église ou d'un oratoire public; prières pour la propagation de la foi et aux intentions du S. Pontife) aux principales fêtes de Notre Seigneur, de la sainte Vierge; aux fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la sainte Croix, de saint Michel Archange (29 sept.), des saints Anges (2 oct.), de la Nativité de saint Jean-Baptiste, de la fête et de la solennité de saint Joseph, des saints Apôtres et Évangélistes, de saint François Xavier, de saint Fidèle de Sigmaringen; à la Toussaint; le 22 juin (anniversaire de la fondation de la Congrégation pour la Propagation de la Foi) « ou un des sept jours immédiatement suivants »;

2° Les mêmes peuvent gagner trois fois par mois à des jours de leur choix une *indulgence plénière* aux mêmes conditions; — une *indulgence plénière* à l'article de la mort (confession, communion; en cas d'impossibilité, la pieuse invocation du nom de Jésus suffit);

3° Diverses *indulgences partielles* sont attachées à certaines œuvres de piété ou de charité.

4° Les *prêtres zélateurs* reçoivent des privilèges et des pouvoirs étendus. L'énumération en serait trop longue, car elle couvre une grande page des Acta. Signalons : l'autel privilégié personnel quatre fois la semaine (sans la restriction habituelle); pouvoir d'attacher aux chapelets, croix, etc., les indulgences apostoliques; aux chapelets, celles des Croisiers, de sainte Brigitte, etc.; de bénir et d'imposer les scapulaires avec la formule abrégée; d'attacher aux crucifix les indulgences du Chemin de Croix, etc., etc.

5° Les prêtres *directeurs* ou *membres des Conseils* nationaux,

diocésains, etc., ont cinq fois la semaine le privilège personnel de l'autel privilégié ; toutes les faveurs ci-dessus, 4° ; pouvoir de rosarier les chapelets, etc.

Le pouvoir de bénir les crucifix pour le Chemin de Croix ou de rosarier les chapelets ne peut être exercé dans les lieux où se trouvent des religieux de saint François ou de saint Dominique.

Le document ajoute encore d'autres indulgences pour les laïques qui font partie des comités ou des Conseils de l'œuvre. Nous supposons que ce Bref sera traduit et distribué à tous ceux que ces faveurs si riches intéressent particulièrement.

S. CONGRÉGATION CONSISTORIALE

Procès informatif pour la promotion à l'épiscopat (Decr. 29 feb. 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 160).

La S. Congr. Consistoriale a rédigé des Instructions sur les informations à prendre au sujet des candidats à l'épiscopat (Cf. *Epitome i. c.*, I², n. 402). Comme elles rendent inutile l'interrogation solennelle de deux témoins, supprimée dans la plupart des pays, la S. Congrégation déclare abrogée cette prescription de l'Instruction d'Urbain VIII (15 mai 1591). Les renseignements seront toujours pris désormais par informations secrètes. J. C., S. I.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droit de funérailles (Cause *Sancti Severi,* Funerum, 12 ian. 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 188).

Le soldat Vincent X. était mort de ses blessures à l'hôpital militaire de Belluno en 1918. Profitant des autorisations données par le pouvoir civil, sa veuve, domiciliée dans la paroisse de l'église cathédrale à Saint-Sévère, fit rapatrier la dépouille mortelle du défunt et célébrer des obsèques solennelles, chapitre présent, dans l'église cathédrale. Le curé de Saint-Jean-Baptiste, dont Vincent et sa femme étaient les paroissiens en 1918, refusa

l'invitation d'assister aux obsèques et déclara qu'il lui appartenait de faire la levée du corps à la station et de célébrer les funérailles. L'évêque de Saint-Sévère ne voulant pas trancher le cas, le soumit immédiatement à la S. Congr. du Concile.

La S. Congrégation a donné tort au curé de Saint-Jean-Baptiste pour la raison fort simple que les cc. 1215 et suivants ne parlent que de l'unique cérémonie des funérailles, à laquelle tout chrétien est *obligé* par le droit ecclésiastique. Dès lors, le seul doute à examiner quand il s'agit p. ex. de soldats morts à la guerre concerne la manière dont ils ont été inhumés. Si l'inhumation s'est faite religieusement par l'aumônier militaire, l'aumônier d'un hôpital, le curé de la paroisse où le soldat est décédé, etc., tous les droits du propre curé sont éteints, à moins qu'on ne fasse célébrer le *premier* service solennel endéans le mois après l'inhumation (c. 1237, § 2). Par conséquent, la famille ou les héritiers du défunt choisissent librement l'église où se fera le service solennel de la seconde inhumation ecclésiastique; ce service n'est pas soumis à la quarte funéraire.

Si l'on était moralement sûr qu'un soldat a été enterré sur le champ de bataille par ses compagnons, le curé de sa paroisse aurait donc le droit de faire l'enterrement en cas de transfert de la dépouille mortelle à son lieu de domicile. Le cas sera plutôt rare. Car, le plus souvent, les dépouilles mortelles rapatriées ont déjà été transportées de leur première sépulture provisoire dans un cimetière militaire et avec l'assistance du prêtre.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

La dot des religieuses (Rép. de la S. Congr. des Religieux, 2 mars 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 165).

Ad normam cann. 551 et 643 Religiosa professa, e Religione egrediens aut ex eadem dimissa, si quidem dotem attulerit, eam, absque fructibus iam maturis, recipiendi ius habet; sin vero fuerit sine dote recepta, nec ex propriis bonis sibi providere possit, caritativum quoddam subsidium illi suppeditandum est a Religione.

Contingit vero, ut exstent Religiones aut Monasteria, in quibus dos allata efferat pecuniae summam satis exiguam, atque adeo Religiosa discedens multo minus obtineat ex debita dotis restitutione quam aliter ipsi, si absque dote fuisset recepta, ex caritate esset suppeditandum.

Cum id omnino alienum a mente Legislatoris videatur, quem certo constat voluisse Religiosae discedenti iri provisum de iis omnibus quae requiruntur, ut ipsa, modo tuto ac convenienti, domum redeat ac per aliquod tempus vivere possit, quaeritur :

« Utrum Religio, in qua dos non pertingit ad rationabilem » subsidii caritativi aestimationem, omni obligatione erga Reli- » giosam discedentem liberetur ex simplici dotis restitutione, » an e contrario supplere teneatur id quod, iuxta can. 643 § 2, » defecerit ad aequum subsidium caritativum constituendum? »

Sacra Congregatio, re mature perpensa, respondendum censuit, prout respondet : « *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam; facto verbo cum Sanctissimo ».

Les Visiteurs attireront certainement l'attention des Supérieures de monastères et de Congrégations religieuses sur cette réponse. Le Code est sans doute très clair dans ses prescriptions au sujet des religieuses qui rentrent dans le monde sans avoir les ressources suffisantes à leur entretien. Mais les froissements, légitimes ou non, qui accompagnent certains départs, empêchent parfois les Supérieures de comprendre le devoir grave qui leur incombe de subvenir raisonnablement à l'entretien de leur ancienne subordonnée, jusqu'à ce qu'elle ait trouvé de quoi vivre honnêtement.

En acceptant des sujets sans dot suffisante, les Supérieures devraient savoir qu'elles s'exposent, le cas échéant, à assumer une charge peut-être fort onéreuse pour leur communauté. L'absence ou l'insuffisance de la dot ne les dispensent en aucune manière de remplir le devoir de charité précisé par le c. 643, § 2.

Cette réponse rendra probablement quelques Supérieures plus prudentes dans le choix des postulantes. Il serait regrettable que cette prudence ne fît écarter que des postulantes sans

fortune et ne s'étendît point à celles, chez qui l'abondance des biens matériels ne compense pas l'absence des qualités surnaturelles requises en religion. J. CREUSEN, S. I.

S CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

Révocation du privilège de préséance attaché au titre de missionnaire apostolique (Décret de la S. C. de la Propagande, 16 janv. 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 243).

Les « missionnaires apostoliques » sont les anciens élèves des Collèges pontificaux et d'autres prêtres, désignés par un décret spécial de la Propagande pour se consacrer au ministère sacerdotal dans les missions. Ce titre conférait, à l'égard de ceux qui ne le possédaient pas, un droit de préséance. Par son décret du 16 janvier 1924, la S. Congrégation supprime totalement ce droit. Cette suppression a pour but de resserrer les liens de charité entre les prêtres du clergé indigène et les missionnaires envoyés de l'extérieur, maintenant que le nombre des premiers s'est heureusement multiplié. Les autres privilèges (facultés spéciales au for interne, p. ex.), attachés à la qualité de missionnaire apostolique, restent en vigueur. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Cause de la Vénérable Sœur M. Pelletier (Décret du 25 févr. 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), 245).

Le S. Père a signé le décret proclamant l'héroïcité des vertus de la Servante de Dieu, Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier, fondatrice de la Congrégation des Sœurs du Bon Pasteur d'Angers. On peut dès lors lui donner le titre de *Vénérable*, mais aucun culte public ne peut encore lui être rendu (c. 2115, § 2).

Bibliographie

E. J. M. Poppe. **La Méthode eucharistique.** Préface par S. E. le Card. Mercier. Secrétariat de la « Croisade Eucharistique » Abbaye d'Averbode, (23 × 15 cm), 125 pp.

C'est avec l'émotion qu'on éprouve à la mort d'un saint, que nous écrivons ce compte-rendu : M. l'abbé Poppe vient d'être appelé à l'union éternelle avec le Christ, qu'il a tant aimé. A trente-trois ans, malgré sa chétive santé, il a fourni une longue carrière par sa vie de prière et de mortification, son influence considérable, ses œuvres et ses publications. Depuis longtemps ses opuscules ascétiques flamands étaient hautement appréciés. Il a bien fait de mettre sa « Méthode eucharistique » à la portée du public français. Elle ne contient « rien de nouveau quant aux moyens et aux procédés ». C'est un système d'éducation chrétienne ordonné autour de l'Eucharistie ; c'est l'esprit de foi à jet continu, une application intense et vivante des moyens surnaturels, comme l'amour du Christ eucharistique et de Marie Médiatrice, la mortification chrétienne, la pratique de l'examen particulier avec les pieuses industries des cartes de conduite et du billet de la semaine, etc. Les prêtres éducateurs, les maîtres, les institutrices, les catéchistes volontaires trouveront dans ce livre mille indications précieuses, tirées de la pratique. Certains s'étonneront peut-être qu'on *ose* parler ainsi à des enfants, à des jeunes gens... Mais l'auteur a bien raison de compter sur la générosité des jeunes âmes et surtout sur la grâce : les magnifiques résultats obtenus en beaucoup d'endroits par la « Croisade Eucharistique » démontrent que « Dieu le veut ! » De tel diocèse belge, de nombreux étudiants arrivent à l'Université de Louvain admirablement initiés au point de vue spirituel, pratiquant non seulement la communion fréquente, mais encore la méditation, la lecture spirituelle, l'examen particulier : ce qu'on obtient dans ces collèges, le secours divin le ferait aussi obtenir ailleurs... Mais il faut que l'éducateur se sanctifie lui-même et, résolument, ose proposer la perfection de l'ascétisme chrétien. L'esprit eucharistique, inculqué à des groupes d'instituteurs, a déjà fait merveille.

Nous constatons avec plaisir que l'auteur n'admet guère le contrôle sur le nombre des communions (n. 71) et insiste sur les facilités à fournir aux élèves pour se confesser au courant de la semaine. Il faudrait même qu'ils puissent se rendre en secret chez le confesseur de leur choix, dût la discipline du Collège en souffrir quelque peu. D'autre part nous insisterions davantage sur le *conseil* d'avoir un confesseur stable : pour l'enfant comme pour le jeune homme, c'est la condition indispensable d'une sérieuse formation spirituelle.

J. Salsmans, s. i.

Dr. Bernhard Bartmann, prof. der Theologie in Paderborn. **Lehrbuch der Dogmatik**, 6e éd., Freiburg in B., Herder, 1923. 2 vol. (15 × 24 cm), xii-464 et 547 pp. Prix : 50 fr. 50.

L'auteur de cet ouvrage nous était déjà avantageusement connu par ses travaux théologiques antérieurs, consacrés pour la plupart, soit aux sources scripturaires du dogme (*S. Paulus u. S. Jacobus über d. Rechtfertigung. Bibl. Stud.* 1897 ; *Das Himmelreich u. Sein König.* Paderborn, 1904. *Das Reich Gottes in d. H. Schrift. Bibl. Zeitfragen.* 1912), soit à des points de Marialogie : *Christus, ein gegner d. Marien-Kultus? Jesus u. Seine Mutter in d. H. Evang.* Freiburg-i-B. 1909 et surtout le délicieux volume paru en 1922 : *Maria im lichte d. glaubens u. d. frömmigkeit.* Paderborn.

La lecture de cette 6e édition d'un « Manuel de Dogmatique » dont cinq précédentes éditions ont été rapidement enlevées a fortifié chez nous la haute estime en laquelle nous tenions la science de bon aloi et la grande capacité de travail de M. le professeur Bartmann. Son livre porte bien son titre : vrai manuel, présentant sous une forme condensée et adaptée aux besoins spéciaux de l'enseignement toute la substance du dogme catholique. Richesse exceptionnelle du contenu, répartition logique des matières que fait ressortir encore l'emploi de deux caractères typographiques différents, bibliographie copieuse, à jour et n'ayant rien d'exclusif, actualité voulue du renseignement doctrinal, telles sont les qualités de tout premier ordre qui recommandent ce « Lehrbuch ». Les « *Beiträge* » si riches de la fin du second volume témoignent du souci extrême, chez l'auteur, de tenir son manuel au courant des plus récentes publications théologiques. Nous y voyons mentionner les deux volumes de mémoires lus au Congrès Marial de Bruxelles, en septembre 1921.

L'espace nous fait défaut ici pour l'analyse détaillée d'une œuvre, malgré son titre modeste, considérable. Contentons-nous de relever les mérites principaux qui, à notre avis, distinguent heureusement ce manuel de la foule de ses congénères.

Au cours de ce millier de pages, certains paragraphes portent un titre nouveau dans les traités de Théologie Dogmatique : *Lebenswert.* Ils insistent sur la « *valeur pratique* » du dogme étudié, sa « *valeur de vie* ». Innovation aussi juste que féconde. Certain pragmatisme, féru d'action, ne prétendit-il pas naguère vider nos dogmes de leur contenu spéculatif pour en faire des formules protocolaires d'attitudes pratiques? M. Bartmann montre que notre foi spéculative peut et doit, notre foi trinitaire non exceptée, influencer notre action. Disciple de saint Paul, c'est de la doctrine révélée qu'il dégage les préceptes de la morale chrétienne. De cette doctrine, il prend soin d'indiquer à l'occasion le degré de certitude. Chaque point de croyance reçoit sa note théologique : *de fide, Verit. Cathol., ad fidem spectans.* Exprimons le regret que ces notes ne soient pas plus précises

encore. La situation religieuse spéciale du catholicisme en Allemagne oblige sans cesse l'auteur du « Lehrbuch » à prendre nettement position vis-à-vis du monde culturel protestant. Son livre y gagne en intérêt. Mainte de ses pages se transforme par là en « signe du temps ». En christologie, M. Bartmann insiste sur le côté purement négatif des thèses protestantes. Elles oscillent misérablement entre le *rationalisme* et *l'historisme*. Des syncrétismes religieux tels que la *théosophie* et, plus spécialement *l'anthroposophie* de Rudolf Steiner, sont pris en sérieuse considération. L'auteur, à leur propos, adresse d'opportunes remontrances aux catholiques concernant « *la haïssable crevasse qui trop souvent continue à béer chez eux entre orthodoxie et moralité* ». En lisant ces pages si nourries, on s'aperçoit vite que leur auteur suit avec sympathie toutes les expressions de la « psychè » religieuse de son temps : vague et vogue mystique, Augustinisme et Newmanisme renaissants, Irrationalisme de la philosophie religieuse, aspirations de la « Hochkirche » vers un Luthéranisme moins Luthérien, renouveau de la liturgie au sein du Catholicisme. Ce dernier, déclare M. Bartmann, ne peut être pur dilettantisme d'esthètes ; il doit s'inspirer du dogme, car « *les fêtes liturgiques ne sont pas des exhibitions théatrales* ».

Quant à la méthode du professeur de Paderborn, elle est celle de l'exposé purement objectif ; elle évite les polémiques et vise à être « rein wissenschaftlich ».

Dans la question si intéressante de la « genèse » de la foi surnaturelle, M. Bartmann semble ignorer les vues si personnelles du regretté P. Rousselot sur « *les yeux de la foi* ». Sa marialogie se montre excessivement sévère pour le titre de « *Corédemptrice* » donné parfois par une piété moins circonspecte à la sainte Vierge. Ce titre est « *entièrement nouveau, impossible* (undurchführbar), *et dogmatiquement injustifiable* ». Avec l'auteur du « Lehrbuch » nous croyons que dans l'ordre de la Rédemption, le rôle de Marie fut plus passif qu'actif.

Le livre du savant professeur de Paderborn est une véritable « aurifodina » ; les richesses religieuses qu'elle récèle sont prêtes à être immédiatement exploitées ; elles y sont disposées par couches méthodiques. C'est presque sans peine qu'on les arrangera en catéchismes, en instructions, en conférences sur le dogme catholique.

Solidité, clarté, actualité, telles sont les maîtresses qualités qui méritent à ce « Lehrbuch » une place dans la bibliothèque de tout prêtre et de tout professeur de religion.

François Jansen, s. i.

G. Dirheimer, professeur au Lycée Hoche. **Anne-Catherine Emmerich et Clément Brentano**, son secrétaire. Étude sur l'authenticité des Visions d'A.-C. Emmerich. Paris, Téqui, 1922 (11×18 cm), xvi-240 pp. Prix : 5 fr.

P.-K.-E. Schmoeger, c. ss. r. **Vie d'Anne-Catherine Emmerich.** Traduite de l'allemand par E. de Cazalès, vicaire général de Versailles. Paris, Téqui, 1923 (11×18 cm), 3 vol., xvi-544 ; xvi-495 ; 591 pp. Prix : 24 fr.

M. Dirheimer est, à notre connaissance, le premier qui, en France, ait essayé de résoudre méthodiquement le problème *critique* et *psychologique* posé par les écrits de A.-C. Emmerich. C'est un mérite, le plus grand peut-être, de ce travail. On sait que l'origine *surnaturelle* de « visions » ne garantit pas leur *historicité* pas plus que des *erreurs de fait* n'écartent *à elles seules* cette origine. Ici, le problème consiste à préciser ce qui dans les écrits, très étendus, relatant celles de la voyante de Dülmen, lui revient vraiment et à le discerner des « déformations » plus ou moins inconscientes, dues à l'imagination, vive assurément, de son secrétaire, Clément Brentano. On trouvera dans le travail de M Dirheimer l'histoire de cette collaboration curieuse entre une visionnaire stigmatisée et un poète romantique qu'elle achève de transformer en un chrétien fervent, mais qui restera un peu étrange jusque dans sa piété. Nous tenons Catherine Emmerich pour une sainte, et la sincérité de la foi de Brentano, une foi d'enfant, exclut l'idée d'une mystification. Les notes de Brentano, corrigées parfois sur les ordres de la « begnadigte » sont la *source unique* des écrits portant le nom d'A.-C. La « *Passion douloureuse* » fut éditée par Brentano lui-même en 1833. Il travailla longtemps à la « *Vie de la Vierge* », mais ni lui, ni son frère Christian, ne purent achever la publication qui n'eut lieu qu'après la mort de tous deux, par les soins de la veuve et de quelques amis de Christian (1852). Les manuscrits volumineux laissés par Clément devinrent la possession du professeur Haneberg ; de ses mains, ils passèrent dans celles du P. Schmöger, c. ss. r., qui en tira les trois gros volumes de la « *Vie de N.-S. et Sauveur J.-C.* » (1858-1860).

Quelle est la valeur de ces écrits ? Leur succès a été et reste très grand. On leur a accordé trop, mais aussi trop peu de crédit. Chose curieuse : sur plus d'un point, l'érudition et l'histoire ont déposé en faveur de leur exactitude, par exemple dans la description de la maison de la Vierge à Éphèse. M. Dirheimer nous dira cela dans un volume suivant. Dans celui-ci, puisqu'il faisait office de critique, nous l'aurions voulu plus exigeant en matière de preuves. A travers Brentano et ses notes, est-ce bien A.-C. que nous entendons ? Un doute persiste, malgré le sérieux du travail (1).

Les trois volumes de la « *Vie d'A.-C. Emmerich* » par le P. K.-E.

(1) Le doute n'a fait que s'aggraver, depuis la publication du travail de Winfrid Hümpfner, o. e. s. a. : *Clemens Brentano's Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeignungen. Würzburg. 1923.* Au dire de cet auteur, Brentano se serait permis des « interpolations » énormes.

Schmöger ne sont qu'une réimpression de la traduction élégante publiée en 1868 par l'abbé E. de Cazalès. FRANÇOIS JANSEN, S. I.

FLORIS PRIMS. **Beknopte Staathuishoudkunde**, voor België bewerkt. Anvers, Librairie des Cercles d'Études, 1924 (16×21 cm), 256 pp. Prix : 7 fr. 50.

M. l'abbé Prims, dont les publications antérieures historiques et économiques sont très appréciées, vient de rendre un grand service au mouvement social catholique belge en résumant et en adaptant aux situations de notre pays le grand ouvrage du P. Pesch (*Lehrbuch der Nationaloekonomie*, 5 vol., chez Herder à Fribourg, 1904-1923). L'idée inspiratrice de cette œuvre magistrale est que l'économie politique doit diriger l'homme dans la production et l'usage des biens matériels et que, par conséquent, elle doit être constamment dominée par la considération de la fin dernière et de la nature sociale de l'homme. M. Prims ne s'est pas borné à exposer les idées du P. Pesch, il les a « repensées » et il présente à ses lecteurs une synthèse originale très suggestive. On peut regretter que certains paragraphes soient trop concis, au point de n'être pas très clairs.

J. ARENDT, S. I.

R. P. EHRARD. **La Vie idéale.** Avignon, Aubanel (14×9 cm), 364 pp. Prix : 5 fr.

Ce petit traité contient une doctrine claire et substantielle des diverses manifestations de la vie divine dans le monde. Si le mode de présentation en est parfois un peu abstrait, la pensée de l'auteur est solide et d'assimilation facile. Il s'adresse à tous ceux qui ont senti s'éveiller en eux le désir des choses surnaturelles et ne peuvent désormais se résigner à l'étouffer en leur cœur. A ces âmes surtout qui expérimentent douloureusement combien il est dur de se débarrasser des appréciations si spontanées de sagesse naturelle, il apportera une conscience plus éclairée et plus raisonnée de cette vie surnaturelle à laquelle nous renaissons par la grâce. P. D. C.

J. GRIMAL, S. M. **Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ**, 3e éd. Paris, Beauchesne, 1923 (18×11 cm), XX-395 pp. Prix : 10 fr.

Certaines longueurs, exigées par les circonstances, dans les éditions précédentes, ont été avantageusement omises ; dans cette troisième édition, une documentation nouvelle a enrichi encore l'érudition de l'auteur — relevons en passant les fréquents renvois aux ouvrages récents de M. Brémond et du P. de la Taille ; les réfutations de MM. W.-R. Smith et Loisy ; — bref, la lecture en est devenue plus facile et plus attrayante. On peut cependant encore discuter certains détails dogmatiques ou exégétiques

comme l'idée de sacrifice-destruction, pp. 168; Adam, chef moral et responsable de la famille humaine, p. 158; le sacrifice au ciel, pp. 190, 399; « Virgo sacerdos », pp. 112, 399; les traductions de « Sancti Deo suo », p. 53, et de « In nomine Patris », p. 259.... Mais il serait mesquin de perdre de vue l'idée maîtresse de l'auteur : le Christ-Prêtre centre de toute l'humanité. Et cette apologie du sacrifice de N.-S. est certes faite pour aider ses prêtres à tendre selon la belle expression de Bérulle et de Condren « à la perfection de prêtrise ». L. H , s. I.

Chanoine S. Decorne. **Dans la chambre du malade**, consolations et conseils, délassements et souvenirs. Avec une préface de Mgr Baunard. 3e éd. Paris, Téqui, 1924 (18×11 cm), xii-353 pp. Prix : 7 fr.

Livre bienfaisant, dont on lira avec fruit plus d'un chapitre aux malades. L'auteur fait sur les différents objets de la chambre de l'infirme et sur les diverses visites que peut recevoir celui-ci des réflexions pieuses. Il y mêle de nombreux souvenirs et historiettes qui rendent la lecture aisée. « Je ne connais pas », dit, dans sa Préface, Mgr Baunard, « d'ouvrage plus complet ni meilleur que celui-ci » sur la matière. Il pourra prendre place, dans la bibliothèque du malade, à côté du livre toujours inégalable de l'abbé Perreyve.

L. Garriguet, ancien supérieur de Grand Séminaire. **La Vierge Marie.** Sa prédestination. Sa dignité. Ses privilèges. Son rôle. Ses vertus. Ses mérites. Sa gloire. Son intercession. Son culte. 5e éd. Paris, Téqui, 1924 (22×14 cm), 460 pp. Prix : 10 fr.

L'auteur du présent ouvrage n'a pas visé à faire œuvre originale. Il a voulu donner un exposé clair et complet des notions théologiques sur lesquelles repose la dévotion à la Sainte Vierge. Il l'a fait dans un langage accessible au lecteur peu accoutumé aux termes de l'École. Son livre reste cependant un ouvrage de doctrine sérieuse, il s'adresse spécialement à ceux qui pour mieux aimer et mieux servir la Sainte Vierge désirent la mieux connaître. Il sera également utile à ceux qui doivent enseigner aux fidèles les grandeurs de Marie. Ils y trouveront ses privilèges amplement étudiés d'après les enseignements de la théologie et les écrits des docteurs et des saints; quelques-uns regretteront de ne pas y rencontrer toujours des références assez précises, ni assez détaillées. — En présence des questions controversées, l'auteur nous dit qu'il s'est laissé guider par sa piété filiale en donnant la préférence à l'opinion la plus favorable à Marie. Cependant lorsque la thèse lui paraissait peu fondée, il s'est contenté de le signaler. Peut-être certains arguments de convenance sur des points

secondaires ne convaincront-ils pas toujours le lecteur. De même il semble que l'on puisse contester quelques détails dans l'argument historique en faveur de l'Immaculée Conception. J. C.

Aug. Gemelli, o. f. m. **Non moechaberis.** Disquisitiones medicae in usum confessariorum. Ed. 6ª, in latinum sermonem translata a can. Doct. Jos. Biagioli. Milan, soc. « Vita e pensiero », 1923 (20 × 13 cm), xx-309 pp. Prix : 12 lires.

Dans ce livre, l'auteur se propose de guider le prêtre dans sa lutte contre les ravages du vice impur dans les âmes. Après une étude détaillée de l'instinct sexuel, le P. Gemelli expose les maux causés par l'incontinence et les avantages de la chasteté. La prophylaxie du vice impur demande qu'on en connaisse les causes et les remèdes ; il y a pour l'âme atteinte de ce mal si grave une thérapeutique et une psychothérapie, dont l'usage exige plus que du zèle et du bon sens. Le prêtre doit être mis en garde contre certains remèdes fort peu efficaces ou même dangereux. Deux chapitres sont destinés à fournir sur ces sujets tous les éclaircissements nécessaires. Une bonne cinquantaine de pages sont consacrées aux perversions sexuelles et à leur guérison. Le P. Gemelli, théologien et médecin, est un bon guide en ces matières. J. C.

A. Lemaire, s. i., **Médecins et natalité.** Leurs responsabilités. Leur rôle. Bruxelles, De Lannoy, 1924 (21 × 14 cm), 80 pp.

La décroissance rapide de la natalité en Belgique n'est un secret pour personne. Longtemps avant la guerre, nos évêques s'étaient émus du péché contre nature publiquement dévoilé par ses résultats évidents. En chaire, au confessionnal, les prêtres durent éclairer les consciences faussées et montrer la nécessité de remplir le devoir conjugal en refusant, le cas échéant, l'absolution demandée sans repentir sincère et certain. Le mal n'a pourtant pas cessé de se répandre. De 28,65 pour mille en 1892, le taux de la natalité était tombé à 22,40 en 1913 ; il était de 20,37 en 1922. Ce qui serrera le cœur du prêtre, c'est les manifestations de mépris pour les parents héroïquement ou simplement fidèles à leur devoir ; c'est la statistique effrayante des manœuvres abortives, accusant une cruauté et un mépris de la vie humaine qui menacent d'égaler nos chrétiens dégénérés, nos apostats ou nos infidèles aux païens de l'ancienne Rome. M. le docteur Keiffer, professeur de gynécologie à l'Université de Bruxelles, estimerait de 150.000 à 200.000 le nombre des avortements annuels provoqués en Belgique par la répugnance à la maternité (p. 32) !

On comprend dès lors le devoir du médecin catholique. Ne jamais proférer un conseil qui entretienne ou favorise la crainte injustifiée de la

maternité, se refuser absolument à toute pratique destinée à restreindre arbitrairement la fécondité, repousser comme un crime d'homicide toute manœuvre tendant directement à expulser du sein maternel le fruit de la conception, c'est trop peu. Le R. P. Lemaire montre que l'autorité assurée au médecin par sa science et par ses fonctions crée pour lui la possibilité, donc l'obligation, d'un apostolat positif. Souvent, son action sera beaucoup plus efficace que celle du prêtre. Il peut combattre les préjugés, s'efforcer de perfectionner et de mieux appliquer toutes les ressources de la science gynécologique, refuser son concours aux œuvres favorables aux pratiques néo-malthusiennes, aider l'action du législateur et de la magistrature dans la répression des crimes d'avortement.

Écrite pour la Belgique, la brochure du R. P. Lemaire sera tout aussi utile aux prêtres et aux médecins étrangers à notre pays ; partout le même fléau menace un bien plus précieux que l'existence ou le développement d'une race ou d'une nation : la vie éternelle des âmes, l'existence même de la religion chrétienne, dans nos pays qui méritent de moins en moins le nom de « pays catholiques ».

J. Creusen, s. i.

Publications nouvelles.

Retraite de dix jours pour prêtres. Par un Père de la Compagnie de Jésus. 4e éd. retouchée, Toulouse, Costes, 6 rue de la Dalbade. Prix : 5 fr.

Cette retraite a fait ses preuves depuis longtemps. Distribuées en 55 feuillets séparés, les méditations et les considérations sont abrégées et condensées, et nul doute que cette retraite ne continue à être bien accueillie par le clergé.

Dorsaz, c. ss. r. **Notre Parenté avec les Personnes divines.** Paris, Téqui (13×18 cm), 275 pp. Prix : 7.50 fr.

Le salut assuré par la dévotion à Marie. — Témoignages et exemples. 5e éd. Paris, Téqui, 1924 (13 × 8 cm), x-185 pp. Prix : 2 fr.

Comtesse de Lagrège-Champol, **L'Infirmerie de Saint-Lazare.** Paris, Téqui, 1924 (11×9 cm), 137 pp. Prix : 3 fr.

Uccello, c. SS. Sacr. **Enchiridium Sacerdotale** ad Eucharisticam adorationem atque praedicationem faciendam iuxta quadruplicem S. Sacrificii finis methodum S. Scripturae verbis concinnatum. — Accedit Epitome Eucharistica ex SS. Patrum ac S. Scriptorum dictis. Taurini, Marietti, 1924 (13×9 cm), 356 pp. Prix : 7 lires.

Lectiones pro Festis universalis Ecclesiae commemoratis ad matutinum legendae iuxta rubricas. Taurini, Marietti, 1924 (14×9 cm). Prix : 3 lires.

Belle impression rouge et noire, papier fin, bons caractères.

Uccello, c. SS. Sacr. **Biblia Mariana** seu Commentarium Biblico patristicum in litanias lauretanas necnon in varia B. V. Mariae Nomina, Titulos ac praeconia alphabetice disposita. — Accedit Commentarium Mariale Eucharisticum ex Patrum scriptis aeque excerptum. Taurini, Marietti, 1924 (15×9 cm), VIII-400 pp. Prix : 12 lires.

Les pas de l'Immaculée. H. Lanier. Paris, Téqui, 1924 (13×8 cm), 94 pp. Prix : 1 fr.

Élévations sur les Mystères, par Bossuet, Tournai, Desclée, (13×8 cm), 802 pp. Prix suivant les reliures depuis 9 fr.

Petit paroissien romain, contenant les prières et pratiques journalières, etc., suivi des épîtres et évangiles de tous les dimanches et fêtes de l'année. Tournai, Desclée.

IVe Congrès Eucharistique national. — Compte rendu officiel. Secrétariat du Comité local, rue de Bourgogne, 50, Paris (22×15 cm), 624 pp.

Les Œuvres de S. Thomas d'Aquin, rééditées par la maison Marietti, Turin, (21×14 cm).

S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, **Summa Theologica** diligenter emendata de Rubeis, Billuart et aliorum notis selectis ornata. Reimpressio 17a Taurinensis emendatissima. 6 vol. Prix : 80 lires. — Le sixième vol. contient les tables et le lexique.

Summa Contra Gentes seu de Veritate Catholicae fidei. Reimpressio XV stereotypa. Prix : 15 lires.

De Regimine Principium ad Regem Cypri et regimine Judaorum ad ducissam Brabantiae, Politica opuscula duo : ad fidem optimarum editionum diligenter recusa. Ioseph Mathis curante. Prix : 12 lires.

Quaestiones disputatae et quaestiones duodecim quodlibetales ad fidem optimarum editionum diligenter recusae. Editio quarta Taurinensis. 5 vol. Prix : 60 lires.

In Omnes S Pauli Epistolas Commentaria. Editio sexta Taurinensis 2 vol. Prix : 40 lires.

Ces volumes sont d'un format commode, bien imprimés, faciles à consulter présentent un texte correct des œuvres de saint Thomas, plus correct que l'ancienne editio romana. Ils se recommandent donc au clergé et aux séminaires.

Mystica Theologia divi Thomae utriusque Theologiae scolasticae et mysticae principis, auctore R. P. Thoma a Vallgornera, O. P. editio quarta curante Fr J. J. Berthier, eiusdem ord. exacta. 2 vol. Prix : 48 lires.

On connaît la valeur de cet ouvrage ; il nous suffira donc de dire que cette édition est soignée comme tout ce qui sort de la maison Marietti.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'Apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne

Le livre le plus mystérieux du Nouveau Testament est naturellement celui qui a provoqué la littérature la plus abondante ; dans la foule immense des commentateurs de tous les temps se côtoient et se succèdent les esprits les plus divers, les plus opposés. L'Apocalypse fut l'occasion des rêveries millénaristes de Papias, le prétexte de l'illuminisme de Joachim de Flore et d'Ubertin de Casale, le soutien de la haine de Luther contre le pape ; elle fut, après 1880, le labyrinthe où s'égara la critique littéraire allemande en quête de dissections, de rédactions successives, de documents multiples ; elle est aujourd'hui la forêt vierge où les historiens des religions croient retrouver toute la mythologie orientale. Dans ce chaos tumultueux d'opinions on est heureux de discerner un courant d'idées plus sage, plus éclairé, qui, s'affirmant dès les origines, s'inspirant des travaux successifs d'un Victorin de Pettau, d'un saint Augustin, d'un André de Césarée, profitant de la réaction éclairée des exégètes jésuites espagnols du XVI^e^ siècle Ribeira, Alcazar, Mariana, s'enrichissant au XIX^e^ siècle d'une connaissance plus étendue de l'Apocalyptique juive, tirant avantage des excès mêmes de la critique littéraire et de l'histoire des religions, s'approfondissant et se clarifiant dans le contact avec des exégètes de premier ordre tels que Swete (1907), vient d'aboutir, en ces dernières années, à deux commentaires nouveaux, très étudiés, très riches d'idées et de faits, celui d'un religieux Dominicain, le P. Allo, dans la collection des « Études bibliques », celui de l'archidiacre anglican de Westminster, le Révérend R. H. Charles dans l'« International Critical Commentary ».

Ces commentaires sont tous deux le fruit de longues années de travail. C'est en 1894 que Charles entreprit l'œuvre qu'il

vient de nous livrer et qui détermina l'orientation de sa vie scientifique; trente années, inlassablement consacrées à l'étude de l'Apocalyptique juive, virent paraître successivement : *Eschatology* (1899); *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (1913); *Studies on the Apocalypse* (1913); *Lectures on the Apocalypse* (conférences faites en 1920); enfin, comme résultat de ces travaux préparatoires, le commentaire présent en deux forts volumes de plus de 500 pages. Allo publiait il y a quinze ans dans la *Revue Biblique* son premier article sur l'*Apocalypse*; d'autres ont suivi périodiquement jusqu'à ce jour, tandis que dans « *L'Évangile en face du syncrétisme païen* » (1910), il dirigeait son attention sur un des milieux d'idées contemporains; en 1921 parut la synthèse définitive, le commentaire, en un imposant volume de 640 pages (1).

Indépendants l'un de l'autre, publiés presque en même temps, émanant de milieux différents, catholique et protestant croyant, fondés tous deux sur une étude attentive de l'exégèse antérieure, ces deux commentaires sont éminemment suggestifs : leurs conclusions communes peuvent être considérées comme définissant les positions scientifiques actuelles sur la grande prophétie johannique; leurs divergences fondamentales posent des problèmes littéraires et théologiques d'autant plus intéressants que les auteurs s'inspirent tous deux d'un respect semblable de la parole de Dieu et d'une égale compétence exégétique.

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de souligner ici ces concordances et ces divergences; elles résumeront bien l'état présent de la recherche sur l'Apocalypse; nous y ajouterons

(1) Le commentaire du P. Allo a fait déjà dans cette Revue l'objet d'une pénétrante étude du P. Calès s. I. (*N. R. Th.* 1922. pp. 341 suiv. et 476 suiv.); nous l'envisageons, dans notre travail, d'un autre point de vue et avons évité de reprendre les questions si bien traitées dans l'article cité.

à l'occasion — spécialement dans la seconde partie — certaines conclusions personnelles provoquées par l'étude de ces deux commentaires.

PREMIÈRE PARTIE.

LES POINTS D'ACCORD.

I

Tout d'abord Allo et Charles sont d'accord pour reconnaître l'unité fondamentale de l'Apocalypse. Avec eux se clôt et se résout définitivement une trop longue controverse. La critique littéraire s'était longuement acharnée sur les vingt-deux chapitres du voyant de Patmos ; elle y découvrait soit un écrit primitif retravaillé et augmenté par des rédacteurs successifs (Harnack, J. Weiss, von Soden), soit un ensemble de documents indépendants réunis et harmonisés par un ou plusieurs éditeurs (Spitta). Ces tentatives, étroites et unilatérales, avaient déjà provoqué parmi les critiques indépendants une réaction partielle dont Bousset (1896) et Moffatt (1910) avaient donné le signal ; avec nos deux commentaires la réaction s'achève et devient décisive.

L'unité de langue, l'unité de style, l'unité de composition de l'Apocalypse sont mises en un relief saisissant. Ce sera le mérite de Charles d'avoir systématisé, mieux qu'on ne l'avait jamais fait, la grammaire de l'Apocalypse, d'avoir défini plus clairement le caractère particulier de ce grec, unique dans l'histoire de la langue, unique dans le Nouveau Testament : langue artificielle d'un Hébreu, pensant en hébreu ou en araméen, traduisant littéralement les idiotismes qui lui étaient familiers depuis l'enfance et introduisant ainsi dans un langage qu'il connaissait encore assez mal nombre de solécismes et de barbarismes. Ce sera le mérite de Charles encore d'avoir analysé minutieusement, chapitre par chapitre, avec une patience inlassable, les particularités de ce style si profondément imprégné de la pensée, des images, de la langue de l'Ancien

Testament, de ce style si étonnamment suggestif et évocateur dans la simplicité monotone de ses formules, revenant sans cesse identiques et paraissant chaque fois nouvelles. Et ce sera le grand mérite d'Allo d'avoir marqué plus lumineusement, avec un tact littéraire exquis, cette continuité des procédés littéraires, cette unité de composition, cette gradation dramatique, qui font de l'Apocalypse une œuvre admirablement ordonnée, admirablement une. Que nous voilà loin de la myopie de certains critiques d'outre-Rhin qui, choqués dans leurs goûts d'Occidentaux par la souplesse sémitique de l'Apocalypse, s'étaient rendus incapables d'en saisir le rythme et l'harmonie, d'en percevoir la profonde unité littéraire !

Pourquoi faut-il qu'après avoir si judicieusement réfuté tant d'hypothèses morcelant l'Apocalypse, Charles se soit laissé entraîner quelque peu par le courant d'opinion qu'il avait lui-même endigué ? Une logique trop rigide, trop européenne, une tendance inconsciente à réduire la pensée de Jean à la pensée juive contemporaine lui rendirent incompréhensible l'ordre des trois derniers chapitres : la pensée était celle de Jean, la disposition devait venir d'un autre. De là cette malheureuse hypothèse qui est une triste tache de ce beau commentaire : l'auteur de l'Apocalypse aurait été empêché par quelque cause, la mort peut-être, de mettre lui-même la dernière main à son œuvre ; dix-neuf chapitres étaient achevés ; des trois derniers n'existaient que les matériaux, feuillets détachés, brouillons provisoires ; un disciple malhabile entreprit de parfaire le travail ; il ajouta de ci de là une glose très courte ; puis, groupant mal les feuillets de la fin, il introduisit dans les trois derniers chapitres le désordre et l'incohérence. Cette hypothèse, dont on voit d'emblée le caractère étonnamment subjectif et arbitraire, ne doit pas nous arrêter ici ; elle représente du reste une opinion strictement particulière et qui a rencontré le plus mauvais accueil dans toutes les revues scientifiques.

II

Allo et Charles sont d'accord sur l'interprétation générale de l'Apocalypse. Tous deux admettent que le but principal du livre est de décrire les derniers temps du monde, la fin des choses jusqu'à la Parousie de Jésus, jusqu'au règne éternel du Ciel ; tous deux admettent qu'en même temps et dans une même perspective saint Jean prédit le jugement, la condamnation des grandes forces persécutrices de son temps, l'Empire Romain antichrétien, le culte idolâtrique des empereurs, personnifications contemporaines de l'Antéchrist (1).

Jadis le Maître, dans son discours eschatologique (Mc XIII et parallèles), avait semblablement uni dans une même description sa venue future comme Juge des vivants et des morts et sa venue prochaine comme Juge de Jérusalem et de la nation juive incrédule ; une perspective prophétique unique joignait deux événements qui, logiquement, ne faisaient qu'un dans le plan divin. Mais Jésus se hâtait de prévenir toute erreur en avertissant que l'unité de perspective n'entraînait pas nécessairement la succession chronologique immédiate : le temps, la date de la réalisation définitive et totale, de la consommation d'événements partiellement imminents, n'entrait pas dans le cadre de la révélation qu'Il devait communiquer aux hommes : « De die autem illo vel hora nemo scit, neque angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater ». Ainsi jadis avaient reçu leur révélation les anciens voyants d'Israël : Isaïe contemplait l'Emmanuel comme soutien de Juda contre toute invasion assyrienne (Is. VIII, 10) ; Michée montrait le Messie, dominateur d'Israël, accourant de Bethléem pour sauver Jérusalem, assiégée symboliquement par les nations

(1) La pensée de Charles est ici moins ferme que celle d'Allo, sa théorie de l'inspiration étant moins exigeante, plus molle que notre conception catholique.

(MICHÉE V, 1) ; les prophètes de l'exil envisageaient le retour de la captivité dans le cadre de leurs ardentes espérances messianiques.

Ainsi également saint Jean, chargé après la chute de Jérusalem de prophétiser la fin des temps, réunit dans une même perspective la description symbolique du jugement final du monde et celle du jugement de Rome persécutrice, personnification actuelle de l'Antéchrist. En une vue grandiose, reçue d'en haut, il conçut l'histoire du monde comme la lutte de deux grandes forces éternellement hostiles, Dieu opérant par son Christ et Satan agissant par l'Antéchrist : conflit étrange et paradoxal, qui, sous son aspect humain, semble une victoire progressive du mal persécutant et écrasant le bien, mais, dans la réalité divine, est bien plutôt le jugement, la condamnation du mal, progressivement vaincu en cela même qu'il regarde comme son triomphe ; ainsi naguère Satan était définitivement abattu au moment même où il croyait vaincre en clouant Jésus à la croix.

Ce conflit éternel qui, d'après la prophétie du Sauveur, trouvera son expression la plus nette au temps des dernières convulsions du monde, Jean le vit agissant déjà dans la lutte amère qui venait de saisir les Chrétiens de son temps ; dans la perspective chrétienne totale d'un monde qui passe et se hâte vers sa fin — *praeterit figura huius mundi* (1 COR. VII, 31), — le jugement final est en œuvre dans chaque jugement particulier, s'exerçant sur une période de l'histoire. A l'aube des persécutions sanglantes qui allaient éclater sur le monde chrétien et durer plus de deux siècles, le voyant de Patmos découvrit aux fidèles le sens divin de leurs souffrances imminentes : le conflit qui s'ouvrait était déjà ce jugement du monde prédit par le Christ ; l'Antéchrist était à l'œuvre dans cet Empire Romain, animé de l'esprit de Néron revivant dans ses successeurs, dans ce culte blasphématoire et idolâtrique des empereurs, imposé par la religion officielle. Dès lors,

pareil ennemi était jugé, condamné d'avance, vaincu dans sa victoire elle-même, dans les innombrables martyres qu'il allait accumuler; la justice divine ferait tomber sur lui les plaies multiples destinées aux disciples de l'Antéchrist final, destinées aux disciples de tout Antéchrist; et ces plaies de châtiment aboutiraient à la ruine de Rome, à la ruine de l'Empire Romain; et, de la description de l'effondrement de Rome, Jean, atteignant d'emblée le terme définitif du schème eschatologique des jugements divins, passait immédiatement à la description de la fin de toute chose, à l'éternité bienheureuse.

Ainsi se trouvaient étroitement joints le schème eschatologique de la fin des temps et son application particulière à l'époque contemporaine de Jean; mais, de même que le discours eschatologique de Jésus n'enseignait pas l'imminence de la fin du monde, de même le langage de saint Jean n'autorisait pas à joindre chronologiquement la ruine de Rome et le jugement final. Comme le montre très bien Allo en maints endroits, la souplesse même du symbolisme de Jean écarte nettement pareille conclusion et force à reconnaître que l'identification de Rome et de l'Antéchrist n'est pas absolue, définitive, et que, Rome une fois détruite, il y a place pour une nouvelle phase de la lutte de l'Antéchrist et de l'Agneau.

La prophétie de Jean apparut donc en son temps comme un écrit actuel, d'opportunité immédiate, prédication de consolation et d'espérance pour les milliers de Chrétiens qui allaient se préparer au martyre et comme un écrit de portée permanente où l'Église de tous les âges trouverait, d'une part l'exemple fortifiant d'une prophétie réalisée dans la ruine de Rome sombrant sous les coups des Barbares, d'autre part l'annonce symbolique de ces événements ultimes, toujours présents à la pensée de l'Église, qui termineront le temps et ouvriront l'éternité, but suprême de tous les efforts des saints. Écrit de portée permanente où l'Église trouverait plus encore,

je veux dire : une philosophie religieuse de l'histoire du monde depuis le Christ.

III

Car ici encore Allo et Charles sont d'accord : l'Apocalypse n'est pas seulement la grande prophétie de la fin des temps, elle n'est pas seulement la prophétie du jugement et de la condamnation de Rome persécutrice, elle est aussi une philosophie chrétienne de l'histoire du monde. Puisque, comme saint Jean après d'autres apôtres nous l'enseigne (toute l'Apocalypse; 1ª *Jo.* IV, 3; 2ª *Jo.* 7; 2 *Thess.* II, 7; 1ª *Petr.* IV, 7), l'Antéchrist est déjà dans le monde et reprend sans cesse sa lutte contre l'Agneau, les principes posés dans l'Apocalypse et appliqués à l'époque romaine valent pour toutes les époques du monde, pour la nôtre également.

On a souvent cherché dans l'Apocalypse l'anticipation prophétique d'événements déterminés de l'histoire : on a voulu y découvrir l'Islam et Mahomet, les Turcs et le Croissant, le Protestantisme et Luther; certains n'y ont-ils même pas de 1914 à 1918 cherché la solution des événements contemporains? Saint Augustin, à la suite de Tychonius, avait déjà fait justice de cette interprétation « historique » de l'Apocalypse; Allo et Charles sont d'accord pour la rejeter définitivement; au delà du sort prochain des grandes forces persécutrices de son temps, Rome et la religion impériale, dont il a prédit la condamnation, la ruine décrétée par Dieu, Jean n'a pas voulu prophétiser d'autres événements déterminés antérieurs à ceux des derniers temps du monde; il a fait mieux : en analysant prophétiquement l'œuvre des ennemis de Dieu de son époque et le jugement de Dieu se déchaînant sur eux, il nous a livré le schème essentiel de l'histoire de l'Église, son sens profond, ses principes.

Le Christ nous apparaît dans l'Apocalypse comme le centre de l'histoire, son principe et son terme : au début l'Agneau est intronisé par son sacrifice, par la

Croix, comme maître des destinées de l'humanité, comme explication dernière de l'évolution du monde (v) ; à la fin se célèbrent les noces de l'Agneau, se consacre l'union indéfectible du Christ et de sa fiancée glorieuse, l'Église triomphante, la Jérusalem nouvelle, immortelle de l'immortalité de l'Agneau (XXI-XXII). D'un terme à l'autre se joue le perpétuel conflit signalé plus haut entre la Femme revêtue du soleil et ayant la lune sous ses pieds, c'est-à-dire l'Israël de Dieu devenu l'Église du Christ, et Satan, le dragon sorti de l'Abîme, suscitant contre les enfants de la Femme toutes les forces humaines de ses Antéchrists successifs. D'un terme à l'autre éclate la perpétuelle antithèse entre une société de victimes, fuyant au désert, immolées pour l'Agneau, et cependant chantant sans cesse des hymnes de victoire, et un monde de rois et de puissants, étalant une magnificence qui éblouit le prophète lui-même (XVII, 6), un orgueil indomptable qui l'épouvante, et cependant frappés sans relâche de plaies de châtiment, de coups de justice dont ils s'obstinent à ne pas reconnaître l'auteur. D'un terme à l'autre enfin se vérifie le perpétuel paradoxe, qui n'est que la prolongation dans l'Église du mystère de la Croix : la victoire divine du bien sans cesse naissant de l'apparente défaite humaine et la victoire humaine du mal se muant instantanément en irrémédiable défaite devant Dieu ; de là, depuis la première page de l'Apocalypse jusqu'à la dernière, ce radieux optimisme qui, à travers les visions continuelles de mort et de ruines, en fait le livre de l'allégresse débordante, de l'inconfusible espérance chrétienne.

L'Apocalypse, on le voit, complète admirablement le quatrième évangile. De même que Jean dans son « Évangile spirituel » s'était attaché à mettre en relief les principes essentiels, les idées maîtresses de la doctrine et de l'histoire du Christ, de même dans son Apocalypse il nous révèle les lois fondamentales de la vie de l'Église, le sens de son existence et de son perpétuel triomphe d'ici-bas.

IV

Allo et Charles sont d'accord pour retrouver dans l'Apocalypse les traits descriptifs, les symboles et les images, les procédés dramatiques qui étaient devenus usuels, classiques dans la littérature apocalyptique. Ce genre littéraire très spécial, né de divers écrits de l'Ancien Testament, surtout du livre de Daniel et de certaines pages d'Ezéchiel, avait pris un grand développement et acquis des formes de plus en plus précises durant les deux derniers siècles du Judaïsme et le premier siècle de notre ère : livre d'Henoch, quatrième livre d'Esdras, Testaments des douze Patriarches, livre des Jubilés, etc., etc., autant d'écrits indispensables à quiconque veut déchiffrer le symbolisme de l'Apocalypse Johannique. L'étude persévérante de ces apocryphes, poursuivie durant ces cinquante dernières années, a jeté sur l'Apocalypse maintes lumières qui manquaient aux contemporains d'Alcazar et de Bossuet.

Mais si Jean parle le langage et emploie les procédés des écrits apocalyptiques de son époque, il les dépasse incomparablement non seulement par la valeur littéraire, la valeur humaine — ce qui est plus clair que le jour —, mais aussi et surtout par le sens nouveau, riche de toute la révélation chrétienne, qui se dégage chez lui de ces images traditionnelles. L'exégète dès lors, tout en cherchant dans la littérature apocalyptique le dictionnaire qui lui ouvre le sens des formules Johanniques, évitera de limiter, de borner strictement la pensée de Jean à la pensée de ses contemporains du Judaïsme finissant : pareil contresens historique serait la négation de la révélation chrétienne. Ici encore les deux commentateurs que nous analysons — Allo surtout, plus ferme en ce point que Charles — marquent une réaction heureuse contre certaines étroitesses critiques modernes qui réduisaient l'Apocalypse à n'être plus qu'un

livre juif, à peine baptisé par le Christianisme. Profondément ancrée certes dans tout le passé d'Israël — comme du reste le Christianisme tout entier — l'Apocalypse n'en tire pas moins sa lumière, son sens et son unité, du fait historique du Christ: une fois de plus nous est offerte ici cette constatation bienfaisante qui fait l'intérêt historique unique de tout le Nouveau Testament: nous y retrouvons les vieilles formules héritées du passé; mais, élargies, elles s'efforcent d'exprimer le sens nouveau déposé par le Christ et l'Esprit dans les intelligences. Cette fusion du passé et du présent, cette fécondation de la tradition juive par la révélation chrétienne n'apparaît peut-être nulle part aussi claire, aussi frappante que dans l'Apocalypse, comparée aux écrits juifs similaires.

V

Mais dès lors aussi est posé un problème nouveau : Jean, nous l'avons dit, nous présente ses visions sous des traits descriptifs, en un cadre imagé qui sont usuels et classiques dans les apocalypses juives: chaque vision nous apparaît organisée d'après un schème précis qui souvent rappelle nettement tels ou tels écrits antérieurs: les visions diverses se succèdent en groupements réguliers, fixes, où le nombre 7 joue un rôle considérable : dans quelle mesure ce schématisme classique, ce cadre descriptif font-ils partie intégrante des visions communiquées par Dieu à son prophète, dans quelle mesure sont-ils seulement expression imagée, dans le style habituel du genre, des révélations et communications divines?

Allo et Charles sont d'accord pour poser nettement le problème, et, quoique n'ayant pas absolument le même point de vue théologique, s'orientent par des voies différentes vers des conclusions, en fait, convergentes. D'une part, en leur qualité de croyants et d'historiens éclairés, ils établissent tous deux que l'Apocalypse se fonde véritablement sur la communication directe de Dieu à son prophète, révélations,

visions, illuminations divines : Jean manifeste une conscience aussi nette que sincère de n'être dans son œuvre que l'intermédiaire de Dieu, parlant par lui à son peuple ; révoquer en doute ce fait fondamental serait faire de l'Apocalypse une énigme psychologiquement contradictoire. Et ici de nouveau on est heureux de constater cette réaction bienfaisante contre le rationalisme habituel de tant de milieux critiques non catholiques. Mais d'autre part l'influence évidente de la tradition littéraire sur l'œuvre Johannique amène à reconnaître, dans l'exposé systématique et imagé des communications divines, la part très réelle du travail littéraire de l'écrivain inspiré, scrutant, synthétisant, adaptant la révélation de Dieu.

Nous ne pouvons dans les limites de cet article suivre Allo et Charles dans les pages très intéressantes de psychologie religieuse qu'ils ont consacrées à ce sujet (Allo, p. CLXIV-CLXX ; Charles, I p. CIII-CIX) ; ils évitent de poser des règles générales mais se contentent de diverses suggestions particulières : ils montreront saint Jean tantôt « traduisant une vision intellectuelle d'une très ample signification en termes sensibles puisés dans l'arsenal de la tradition » (Allo, p. LXI) ; tantôt groupant diverses visions avec une remarquable habileté littéraire en vue d'obtenir tel effet historique ou théologique déterminé (Charles, p. CVIII) ; parfois même peut-être introduisant et adaptant, à la lumière d'une nouvelle approbation divine, certaines prophéties du passé d'Israël dans le cadre de son Apocalypse personnelle (Charles, p. CVIII). Bref, il y a dans l'Apocalypse fusion intime de ces deux éléments : d'une part révélations et visions d'avenir envoyées par Dieu, d'autre part travail littéraire de réflexion et de synthèse, d'expression imagée et d'adaptation, de groupement et de composition systématique, travail dirigé lui-même d'un bout à l'autre par le charisme de l'inspiration. Il nous est impossible sans doute de discerner toujours la part exacte de ces deux éléments : le problème d'ailleurs est plus spéculatif que

pratique, puisque, du premier mot au dernier, l'Apocalypse nous offre la parole de Dieu éternellement garantie par l'infaillibilité de sa révélation ou de son inspiration.

(*A suivre*). J. LEVIE, S. I.

Comment résister aux tentations ?

On devine à demi-mot la portée de la question : il s'agit surtout de ce qu'on appelle la *tentation* tout court, de celle qui s'oppose à la « belle vertu », comme s'expriment souvent nombre d'âmes pieuses. De tout temps, elle constitua la partie la plus considérable de ce qu'on a appelé, dans un sens un peu détourné, le combat de la vie. C'est que, avec elle, se pose pour tout homme le problème le plus délicat à résoudre, de l'adolescence à la vieillesse, au sujet des inclinations le plus puissamment enracinées en lui ; celui aussi dont les répercussions sur toute sa vie, même sociale, sont les plus graves.

Et ceci, qui fut toujours vrai, l'est aujourd'hui plus que jamais. En outre de ce que chaque homme reçoit de sa nature personnelle, nombre d'enfants apportent, en naissant, une hérédité familiale singulièrement riche de ce qu'on pourrait appeler des *péchés originels supplémentaires*, hérédité trop souvent dérivée des vices des ascendants : luxure précoce avant le mariage ; plus tard, abus illimité des droits conjugaux, grâce aux pratiques néomalthusiennes ; alcoolisme, etc., etc...

Cette hérédité se manifeste assez habituellement par un déséquilibre du tempérament, avec prédominance plus ou moins morbide de la nervosité et affaiblissement de la libre volonté. Qu'on y joigne les excitations prodiguées, dès l'adolescence, par un milieu où tous les sens sont provoqués, où la raison est faussée par les pires sophismes... et puis toutes les séductions de la rue avec ses déshabillés, du kiosque avec

l'image et le livre; du spectacle : cinéma ou théâtre; du music-hall, du dancing... La sensibilité triomphe, la raison succombe sous les attaques des passions qui l'aveuglent; la volonté suit à la dérive, s'enlise dans l'habitude des chutes... L'histoire de l'Enfant prodigue recommence, à combien d'exemplaires!

Hommes et femmes mariés à qui le courage de la fécondité et celui de la continence s'imposent tour à tour, avec des alternances de périodicité très variable, manquent trop souvent de l'un et de l'autre, parce que leur conscience est vaincue par leur instinct et parce que le progrès des procédés néomalthusiens rend ces capitulations inoffensives... c'est-à-dire stériles. Encore une cause qui fera de leur descendance, s'il naît quelque enfant, de pauvres déséquilibrés, prédestinés à tous les dangers des vices!

Il y a enfin les tentations de ceux et de celles qui, par état, liés ou non par un vœu, vivent hors du mariage. Même si la ferveur de la vie chrétienne, de la vie religieuse, les soutient dans la lutte contre les exigences des sens; même si une sévère discipline de toute la vie psychologique et physiologique prévient, ou tout au moins diminue ces exigences, ou si normalement, au cours du sommeil, le jeu des forces de l'organisme leur procure un apaisement naturel, il reste cependant que, de plus en plus, un certain train de vie sédentaire, et surtout des états de santé accidentels, ou des conditions de tempérament moins heureusement équilibrées, occasionnent des difficultés plus ou moins chroniques et créent des états d'âme douloureux, d'un caractère trop aisément morbide. Pas n'est besoin d'une longue pratique du ministère pour avoir rencontré des spécimens de consciences chastes par devoir d'état et par désir, mais qui se débattent dans les luttes parfois poussées jusqu'à l'obsession, et qui achèvent de s'épuiser à dissiper la crucifiante incertitude des résultats.

Comment ces âmes de bonne volonté en sont-elles arrivées

à ce point de trouble? Pour des raisons multiples qu'il n'est pas question de chercher ni d'énumérer ici. Indiquons seulement celle-ci, au cours de ces pages.

Quelquefois, rarement peut-être, mais encore trop souvent, au point de départ de ces états fâcheux, se trouve une malencontreuse tactique, dans la lutte soutenue.

En présence de tentations répétées, violentes, présentées par l'ennemi du dedans, (il ne s'agit que de celles-là), causées par l'évolution des forces naturelles, des forces organiques, peut-être pathologiques, une double attitude de fait peut se concevoir : ou céder trop facilement, ou résister à outrance et sans discrétion. L'une et l'autre offrent des dangers. N'insistons pas ici sur les inconvénients de la première ; tout le monde les voit : danger moral de multiplier les fautes commises, danger physiologique de déplorables habitudes qui ont tôt fait d'aggraver le déséquilibre nerveux, et indirectement d'amener la volonté à une sorte d'impuissance...

L'autre tactique amènera, elle aussi, ses funestes résultats, qui, à la longue, peuvent mettre les âmes à la torture ; qui peuvent même, à plus ou moins bref délai, ruiner les forces physiques et morales de tout l'être. Au confesseur avisé on voudrait ici rappeler quelques notions, suggérer quelques principes, qui lui permettraient de faire éviter surtout le second écueil, celui sur lequel viennent se briser les âmes de bonne volonté.

Notions et principes se rattacheront assez naturellement à la citation et, çà et là, à la *paraphrase latine* de Lehmkuhl, *Theologia Moralis*, t. I, nn. 80-82 de la 11e édition, Fribourg, 1910.

Quelques notions d'abord :

« Concupiscentia, seu motus appetitivae virtutis sensibilis, qui est ex imaginatione, si simpliciter antecedens sit... seu quae in parte sensitiva oriatur antecedenter et independenter ad omnem voluntatis consensum vel imperium,.. non est voluntaria ; itaque etiam in re obiective mala, neque

concupiscentia ipsa, neque quod ex ea, quatenus antecedens est et manet, oritur, peccaminosum esse potest » (l. c., nn. 80. 2 et 81, 1).

Ergo ne accusentur in confessione quae somni tempore cuivis acciderint, nisi sint voluntaria in causa.

« Concupiscentia consequens, quae nempe voluntatis consensum vel imperium subsequitur, et dependenter a voluntate vel oritur vel adest .. tum in se tum relate ad effectus aliquo modo praevisos, plane voluntaria est... Ubi primum voluntas simpliciter plenum consensum dedit, malitia in re gravi mortalis manet; solum propter actus imperfectionem fieri potest ut evadat venialis. Quodsi ratio plane perturbetur seu auferatur, de consensu et malitia nullatenus sermonem esse posse patet ». (n. 81, II, III.)

« A consensu distingui potest *non-repulsa* (1) ».

(1) *Repulsa* esset positivus dissensus; qui in casu esset actus virtutis; unde eo maior castitas poenitentis, quo frequentiores ac vehementiores ejus tentationes. (Hoc sit dictum in gratiam illorum qui accusant non raro tentationes quibus positive restiterunt, actus sc. verae virtutis). Simplex *non-repulsa* ibi aderit ubi nullus elicietur actus positivus, nec dissensus nec consensus, sed manebit voluntas in absoluta neutralitate quoad actum alius facultatis... Nam neutralitas ista quoad actum ipsius voluntatis neque intelligi potest quomodo existeret, quæ identica esset ipsi consensui, ac peccato. *Non-repulsa* illa videtur respondere *resistentiae negativae*, ut dicunt alii AA.

Alia est *resistentia positiva*, in qua sc. voluntas, post advertentiam inclinationis quae facultates libertati subditas ad rem deordinatam trahat, actu aliquo a tali inclinatione sese avertit; — modo v. g. cogitationem vel phantasiam circa aliam rem serio occupando, vel in genere aliud agendo quod excludat priorem cogitationem; tunc adest resistentia *positiva indirecta*, quam alii vocant etiam *virtualem*, et ista communiter commendatur ab AA., ut satis efficax ac magis opportuna in praesenti materia; — modo ipsa phantasia non tantum avertitur ab obiecto pravo, sed vires ipsae corporales, saltem *indirecte*, cohibentur, ne activitatem suam ulterius exerant; v. g. contemplatione dolorum Christi in Passione, vel meditatione veritatum quae inclinationi venereae sint contrariae; item motibus physicis qui vires libidinis non parum imminuant...

Imo talis ratio agendi, ultra temperantiam in cibo, potu, somno;... ultra moderata exercitia physica (sports...) etiam progredi poterit ad varia elementa ipsius asceseos christianae, usque ad *directam impugnationem* fomitis ipsius peccati, ad ieiunia, vigilias, necnon multiformes corporis afflictiones. In quibus sane discretione opus est ac directione aliena, sive quoad electionem ipsam, sive etiam quoad gradum mortificationum adhibendarum.

« Difficilis hic agitatur quaestio, num non solum per consensum positivum, sed etiam per non repulsam, postquam plena adfuerit advertentia, motus concupiscentiae, maxime in re venerea, plene voluntarius et mortaliter peccaminosus fiat; aliis verbis, num in motibus pravis, qui a voluntate non procedant formaliter, liceat citra culpam vel citra gravem culpam *neutralem* tenere voluntatem. Ad quam quaestionem respondeo :

« 1. Speculative loquendo, modo absit periculum consensus, id grave peccatum non est : qua propter id etiam practice loquendo usui esse potest, quo securius iudicetur, grave peccatum abfuisse in hominibus nimis timoratis, qui putent se positive non dissensisse ».

Dicitur : abest grave peccatum; at adestne saltem leve, et cur forte adsit? Satis communiter dicunt adesse leve, ubi saltem non fuerit causa proportionate gravis omittendi resistentiam quamlibet; — vel, ut tenent plures, quia nisi aliquatenus positive dissentias, fere aderit saltem leve aliquod periculum positive consentiendi; — vel, ut alii tenent, quia liberae voluntati incumbit, ob potestatem suam politicam in caeteras facultates, obligatio eas regendi secundum leges rectae rationis. Nemo tamen tenet, ubi absit tale periculum grave, grave adesse posse pecatum.

« 2. Practice loquendo, relate ad eos qui timoratae conscientiae non sunt, timendum est, ne graviter peccaverint, nisi saltem post *plenam* advertentiam elicuerint v. g. actum positivae displicentiae; minus etiam a veniali culpa immunis censeri potest, qui nulla excusante culpa in periculosa illa re ab omni voluntatis actu cessare ac nihil agere velit ».

N. B. P. Lehmkuhl dicere : timendum est ne...; unde non continuo et in omni casu transitus faciendus est ex praesumptione ad conclusionem certam... Manet tamen aliqua praesumptio; quae ut tollatur, si poenitens velit pacem animi servare, hortandus est, non tamen certo et stricte obligandus, ut, durante ipsa tentatione, aliquem positivum actum displicentiae interdum eliciat.

« 3. Aliud autem est *positive resistere*, aliud *directe impugnare*. Prius per se faciendum est, posterius in re venerea ne semper quidem consulendum est. Nimirum hoc vitium fuga et indirecta impugnatione vincitur, avertendo a cogitatione rerum turpium animum aliisque rebus serio occupando. Quodsi corporalis resistentia in turpi motu adhibeatur, laborem vel

dolorem subeundo qui exstinguat delectationis sensum, haec directa impugnatio — modo discrete fiat — utique licet, at raro ex praecepto necessaria est ».

« Sola autem voluntatis dissensio ad positivam resistentiam pertinet; neque illa ut continenter fiat, si tentatio diu perdurat, requiritur : attamen humili cum oratione interdum iteranda est, ne periculum cadendi augeatur ».

Hic sedulo notetur quae dicit Lehmkuhl de opportunitate resistentiae positivae « ut continenter fiat, si tentatio diu perduret ». Quae sc. non tantum « raro ex praecepto necessaria est », sed etiam interdum nociva esse poterit.

Quae sequuntur probe intelligenda sunt ac sedulo pensanda, ne abusus fiat cum magno animarum detrimento.

Talis status rerum existere potest, sive ob normalem repletionem organorum, sive ob morbidas conditiones nervorum, ut physiologice evadat ineluctabilis exoneratio naturae. Quae usquedum perficiatur, instinguitur homo et in corpore, cujus status violentus est, et in phantasia, quae imagines correlativas indesinenter exhibet. Velit quis urgentes motus compescere, sive ope musculorum eos inhibendo, sive labore, vel deambulatione, vel dolore cohibendo, istos sane retardabit, non vero penitus tollet. Qui motus tandem aliquando exitum suum obtinebunt, ita autem ut antea et mentem veneno morali per longas horas depravaverint, et voluntatem diu sollicitando debilitaverint, indirecte praesertim, quum ipsos nervos longo conatu exhauserint. Nullus forte consensus erit praestitus, at vires morales ipsius animi manebunt non parum imminutae. Pergat adhiberi eadem ratio agendi per menses, aut etiam annos, moxque vix non insanabilis evadet infirmitas, et corporis et ipsius mentis. Exinde intolerabilis infirmitas, quin fructus spiritualis animi ullus appareat enatus.

Unde concludendum videtur, in casu, non modo non esse necessariam talem directam resistentiam, sed etiam manifeste nocivam fuisse ob indiscretam continuationem; unice ad hoc

duxit ut cum tanto damno suspendatur effectus materialis, ex ipso naturae cursu mox aliunde secuturus.

Quod applicare licebit, imo expediet, casui uxoris quae, postquam ex malitia mariti (hoc supponitur) moraliter coacta, copulae onanisticae passive se accommodare debuerit, exinde graviter excitata manebit, nec quieta denuo poterit fieri, quin exonerentur eius organa; tuta conscientia ad finem usque neutralem sese habere poterit, post absolutam copulam.

Poteritne tamen, sin minus ex stricta obligatione imponi, saltem ex consilio *suaderi*, supra dicta *impugnatio directa*? Omnino affirmat ipse L., « modo discrete fiat », tunc sc. quum ex experientia serio sperandus est felix exitus, — ut nempe quies animi et corporis, cum utriusque eius utilitate, mox renascatur. Sic erit devicta tentatio et auctum meritum conscientiae, necnon roboratae vires corporis et animi.

Id enim sedulo notandum, non quoties percipitur stimulus carnis, toties imminere seu urgere veram naturae exonerationem, sed istam non raro posse absque nocumento, imo cum non levi profectu utriusque, sine die retardari; tuncque ut plurimum post aliquot dies, durante somno, exonerabitur corpus per modum pollutionis nocturnae; quod connaturale est ipsique valetudini nullatenus nocivum. Ergo, si quis noctu expergiscatur, dum iam sponte coepti sunt motus reflexi exonerantis se corporis, tuta conscientia ac magis opportune, ob rationes allatas, poterit tales motus nulla positiva ratione, ope musculorum v. g., inhibere, sed mente ad Deum elevata eosdem sibi derelinquere, usquedum sint connaturaliter absoluti. Secus, vi suspensus ad tempus, nisus ipsorum nervorum longo tempore impediret somnum, cum damno corporalis valetudinis nec sine damno ipsius animi. In quo consentiunt moralistis ipsi medici, necnon doctrina physiologica.

Quae dicta sunt, valent in genere de actibus variarum facultatum, praeter voluntatem. Si agatur in specie de motibus qui propius ad voluntatem accedunt, haec tene, iuxta

P. Vermeersch, qui in suo opere *de Castitate* (1), proposita quaestione : « Debetne phantasma impurum repelli » ?

Respondet :

« *Positiva* obligatio repellendi phantasmata impura et inutilia, — quamvis semper laudanda et commendanda per se sit, — *gravis* non est, nisi quatenus periculum proximum consensus in præsentem delectationem auferendum est. Quod periculum satis per se removeri censetur interiore actu displicentiæ semel vel bis in eadem tentatione facto.

« Remoto hoc periculo, obligatio levis non extat, nisi quatenus satis commode impleri possit.

« Optimus autem modus is est, ut, deposita omni anxietate, et implorata B. Mariæ Virginis ope, mens ad alia, saniora, excelsiora, *positive* divertat.

« Qui vero his tentationibus se obnoxium noverit, melius *extra* tentationem, mane vel vespere pro solito tentationis tempore, propositum firmum eliciat; Deum oret; ac dein, propriis negotiis intentus, cogitationes istas quasi negligendo prætereat.

« Quod si magis premant, sæpe valde utile erit actum quempiam pœnitentiæ promittere vel exsequi, aut etiam actum humilitatis exercere, ut si rem viro spirituali aperias.

« Caveat tamen impure tentatus, caveat sedulo ne cito se reum existimet et sic animo deiiciatur vel turbetur; unde peiora accidere solent ».

Ipse Lehmkuhl, l. c., suam doctrinam iam expositam confirmat, statim locum allegando ex Laymann (l. I, tract. 3, c. 6, n. 8), ex quo apparet cur obligatio levis sit aliquatenus resistendi, sc. ob periculum secus deveniendi ad consensum :

« Verumtamen, ut hæc sententia (esse veniale tantum peccatum, post plenam advertentiam in prava concupiscentia se neutraliter habere) etiam practice probabilis sit, requiritur ut voluntas omittens carnalem delectationem depellere, animum ad alia convertendo, interim exerceat actum formalis displicentiæ. Nam esto talis actus displicentiæ inefficax sit ad depellendum appetitum sensitivum, est tamen efficax ad tollendum voluntatis consensum... Alioquin vero, si homo, advertens motum appetitus sensitivi in malum, actum displicentiæ in voluntate non eliciat, exponitur manifesto periculo voluntariæ approbationis seu consensus. Etsi enim simpliciter possibile sit, voluntatem, proposito sibi obiecto, suspendere omnem actum, ut illud nec approbet nec improbet, sed negative se

(1) Vermeersch, *de Castitate*, p. 367, sq.

habeat, tamen id, præsertim in obiecto vehementer alliciente, est valde difficile et moraliter fere impossibile, ut proinde homo proximo et probabili periculo consensus se exponat ».

« Proin, addit Lehmkuhl, iam peccat. ... Ceterum speculativas rationes quæ suadeant non *ex se* grave esse peccatum, omittere resistentiam et displicentiam, sed *ex periculo* demum positivi consensus, vide ap. *Lacroix*, l. 5, n. 111 sq. ; *Castropalao*, tr. 2, d. 2, p. 10, par. 5 : qui magis etiam insistunt in positiva resistentia et displicentia *praescribenda*, idque iuste, si aliter ipsius pollutionis periculum adfuerit ». (L. c., n. 82).

Aucun doute donc ; pour tous les auteurs cités, quelle que soit la valeur de la raison directe, indiquée plus haut, sur laquelle on fonderait l'obligation de la résistance positive, la raison indirecte, tirée du danger que la neutralité ne dégénère aisément en libre et positive complaisance, suffira ordinairement pour obliger, au moins *sub levi*, à une certaine résistance positive. Cette résistance devra-t-elle être directe, ou seulement indirecte, et *jusqu'à quel point* devra-t-elle être poussée ? Seul, le confesseur qui aura pris une connaissance circonstanciée de chaque « cas concret », de chaque pénitent, pourra prudemment se prononcer. Seul, il pourra éviter un double écueil : *trop de facilité*, qui laisserait son malheureux pénitent devenir la proie du démon de la luxure, le pire des démons ; — *trop de rigueur*, qui en imposant à des consciences droites, — ou même en conseillant, comme mieux, à des âmes délicates et généreuses, des pratiques impossibles à porter ou dangereuses à appliquer, les réduirait à la longue, par indiscrétion, à des situations profondément lamentables.

Dans les pages qui précèdent, le confesseur aura pu trouver, si je ne m'abuse, les éléments de directives qu'il lui appartiendra d'approprier prudemment aux diverses catégories de ses pénitents.

Il saura les éloigner du vice qui, surtout précoce, ruine et asservit les volontés ; qu'il n'oublie pas, qu'il utilise l'histoire de l'Enfant Prodigue, si souvent renouvelée.

Il se gardera pourtant de leur imposer des obligations inutiles, qui deviendraient vite dangereuses : une résistance

indiscrète n'aboutirait qu'à fortifier les attaques, en les exaspérant.

Mais, à cette réserve près, qu'il leur enseigne à estimer, à aimer la chasteté, dont la pratique est une école de vertus, un signe de maîtrise de soi, de vraie liberté ; la chasteté qui fait les âmes fortes et généreuses, les vies fécondes ; la chasteté qui a fait dire à un écrivain anglais, Tom Mann : « L'avenir est aux peuples chastes (1) ».

P. CASTILLON.

La Séparation de l'Église et de l'État

(suite) (2).

§ 2. — LES LOIS DE SÉPARATION EN FRANCE ET LEUR CONDAMNATION PAR PIE X.

La Séparation en France fut réalisée par les lois du 9 décembre 1905, du 2 janvier et du 28 mars 1907 et celle du 13 avril 1908. Ces lois furent condamnées par le pape Pie X, dans les encycliques « *Vehementer nos* », du 11 février 1906, « *Gravissimo officii* », du 10 août 1906, « *Une fois encore* » du 6 janvier 1907 et par une lettre aux cardinaux français du 17 mai 1908 (3).

I. — *La loi de Séparation du 9 décembre 1905.*

Rappelons brièvement l'économie de la première loi de Séparation, celle du 9 décembre 1905. Elle pose le principe de la Séparation, détermine la dévolution du patrimoine ecclésiastique de l'Église de France, et règle son nouveau statut légal.

(1) Cité par P. BUREAU, dans l'*Indiscipline des mœurs*, p. 604. — (2) Cfr. *N. R. Th.* pp. 425 et 449. — (3) On en trouvera le texte dans E. OLLIVIER, *Nouveau manuel de droit ecclésiastique*, II, p. 214, 258, 312, 341, 344, 360, 374, 383 ; aussi dans F. RENAUD, *Les associations diocésaines*, p. 147 et ss. — *N. R. Th.*, 1906, 270, 689.

I. La loi pose d'abord *le principe de la Séparation* : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes, sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte » (a. 1-2). Si cette disposition supprime le budget des cultes et les privilèges attribués aux ministres des cultes « reconnus », elle accorde également à l'Église une liberté dont elle n'avait jamais joui sous le régime juridictionnel, l'Église est libre dans sa constitution hiérarchique, dans son enseignement, dans ses réunions, dans toute son action. Elle permettra à la jurisprudence française, et spécialement au Conseil d'État, de décider, que c'est dans le sens de la liberté qu'on doit interpréter toutes les obscurités de la loi et en combler toutes les lacunes. Ce n'est pas que cette liberté soit complète : trop de lois d'exception, défavorables à l'Église, ont été maintenues : lois sur la police des cultes ; peines spéciales pour les ministres du culte qui, dans les lieux où celui-ci s'exerce, auront outragé ou diffamé un citoyen chargé d'un service public ou provoqué directement la résistance à l'exécution des lois et aux actes légaux de l'autorité publique ; obligation du mariage civil avant la célébration du mariage religieux, etc (1).

II. Le *patrimoine* des anciens établissements ecclésiastiques est dévolu aux associations cultuelles, qui, *en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice*, seront légalement formées. Telle est la disposition de l'article 4 de la loi, une garantie sérieuse de la liberté de l'Église, dont l'article 8 de la loi, voté malgré les plus vives protestations, vient mettre en doute la portée exacte. Cet article dispose en effet que, si des biens

(1) Voir les aa. 25 et ss. de la loi du 9 décembre 1905. La loi maintient formellement la législation d'exception contre les Congrégations religieuses et les lois de laïcité.

sont réclamés par plusieurs associations formées pour l'exercice du même culte, le Conseil d'État, statuant au contentieux, prononcera *en tenant compte de toutes les circonstances de fait*. N'était-ce pas reprendre la garantie donnée à l'article 4 et favoriser les tentatives schismatiques, en permettant au Conseil d'État de décider sur ces règles générales du culte et leur observation? Tout au moins le législateur s'obstinait à ne pas vouloir parler clairement. Ici encore, la jurisprudence est venue interpréter la loi dans le sens de la liberté religieuse.

III. Le gouvernement prétendit supprimer les institutions traditionnelles représentant le culte et y substituer les associations cultuelles. Le nouveau *statut légal* de l'Église en France est basé en partie sur des principes du droit commun, car les associations cultuelles appartiennent au type des *associations déclarées* prévues par la loi du 1er juillet 1901 (1); mais elles n'en sont pas moins régies par une législation d'exception.

Et d'abord la loi *impose* aux associations qui se forment en vue du culte la forme des cultuelles, car seules les associations cultuelles (2) peuvent *exercer publiquement le culte*, recevoir l'attribution des biens des anciens établissements ecclésiastiques, jouir des anciens édifices du culte

(1) La loi du 1er juillet 1901 distingue les associations non déclarées, les associations déclarées et les associations reconnues d'utilité publique. Les associations cultuelles, pour jouir de la personnalité civile, doivent faire une déclaration à la préfecture du département ou à la sous-préfecture de l'arrondissement où l'association aura son siège social; elle fera connaître le titre et l'objet de l'association, le siège de ses établissements, le nom des administrateurs ou directeurs. Deux exemplaires des statuts seront joints à la déclaration. Elles doivent aussi faire connaître dans les trois mois tous les changements survenus dans l'administration ou la direction et toutes les modifications apportées aux statuts. (art. 3 de la loi du 1er juillet 1901, dans E. Ollivier, *Nouveau manuel*, II, p. 98.) — (2) La loi permet également la constitution d'Unions ayant une administration ou une direction centrale, régies par la loi sur les associations cultuelles (a. 20 de la loi).

déclarés propriété de l'État, des départements et des communes. La loi *déroge encore au droit commun*, en déterminant *le nombre* des membres de l'association, qui d'ailleurs peuvent être tous des ecclésiastiques (1), en exigeant que l'association ait pour but *exclusif* de subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice du culte. D'autre part, elle *étend la capacité juridique* des cultuelles : celles-ci, comme toutes les associations déclarées, peuvent posséder les immeubles nécessaires au but social, comme les églises et les presbytères, les séminaires, etc. et percevoir les cotisations des membres ; mais en outre, les cultuelles peuvent recevoir le produit des quêtes et collectes pour les frais du culte, percevoir les rétributions (à l'exclusion des libéralités) pour les cérémonies et services religieux même par fondation, pour la location des bancs et sièges, pour la fourniture des objets destinés aux funérailles dans les édifices religieux. Par contre, elle *restreint les réserves* autorisées pour les dépenses ordinaires du culte, sans toutefois fixer de limite aux réserves pour les dépenses extraordinaires. Le surplus des recettes pourra être affecté à d'autres associations constituées pour le même objet. La loi soumet enfin les cultuelles *au contrôle* de l'Administration de l'enregistrement et de l'Inspection générale des finances (2).

IV. On a présenté contre ces dispositions surtout deux *critiques*. La première est qu'elle diminue, sous prétexte d'une mainmorte dangereuse, le droit des associations de recevoir et d'épargner, au point de rendre leur situation financière difficile et même précaire, au moment où les dépenses avaient singulièrement augmenté par la suppression

(1) Dans les communes de moins de 1 000 habitants, sept ; dans les communes de 1.000 à 20.000 habitants, quinze ; dans les communes dont le nombre des habitants est supérieur à 20.000, vingt-cinq personnes, majeures, domiciliées ou résidant dans la circonscription religieuse (a. 19 de la loi). — (2) Voir les aa. 18, 19, 21 et 22 de la loi du 9 décembre 1905.

du budget des cultes. Le second reproche est plus grave : celui d'avoir systématiquement ignoré l'autorité de l'évêque. L'association cultuelle, fondée par un contrat, avec des statuts librement déterminés, forme une association autonome. Elle peut se dissoudre volontairement et décider la dévolution des biens qu'elle-même aura acquis, conformément à ses statuts ou, à leur défaut, selon les règles adoptées par l'Assemblée générale. L'administration des biens se trouve sous l'autorité exclusive de cette même Assemblée générale. En vertu de l'article 19 de la loi : « Nonobstant toute clause contraire des statuts, les actes de gestion financière et d'administration légale des biens, accomplis par les directeurs ou administrateurs, seront, chaque année au moins, présentés au contrôle de l'Assemblée générale des membres de l'Association et soumis à son approbation ». Dans l'économie de cette législation, les paroisses étaient appelées à devenir autant de petites sociétés indépendantes que rien ne rattachait plus à l'évêque. Que de portes entr'ouvertes aux oppositions personnelles et aux tentatives de schisme (1). On semblait s'être ingénié à rendre impossible, comme contraire à la loi, toute reconnaissance, même simplement statutaire, de l'autorité de l'évêque.

II. — *La condamnation de la loi de 1905 par le Saint-Siège. Les encycliques « Vehementer nos » et « Gravissimo officii ».*

I. Dans l'encyclique *Vehementer nos*, du 11 février 1906, le Pape Pie X *condamna énergiquement la loi de Séparation*, en même temps qu'il insistait sur le vice capital de celle-ci : la méconnaissance des droits de la hiérarchie. « La loi de séparation attribue l'administration et la tutelle du culte public non pas au corps hiérarchique divinement institué par

(1) Voir J. Vanden Heuvel, *La réorganisation légale du culte catholique en France*, dans la *Revue catholique de Droit*, t. 12, 1909, p. 10.

le Sauveur, mais à une association de personnes laïques. A cette institution elle impose une forme, une personnalité juridique, et, pour tout ce qui touche au culte religieux, elle la considère comme ayant seule des droits civils et des responsabilités à ses yeux. Aussi est-ce à cette association que reviendra l'usage des temples et des édifices sacrés, c'est elle qui possédera tous les biens ecclésiastiques meubles et immeubles; c'est elle qui disposera, quoique d'une manière temporaire seulement, des évêchés, des presbytères et des séminaires; c'est elle enfin qui administrera les biens, réglera les quêtes et recevra les aumônes et les legs destinés au culte religieux. Quant au corps hiérarchique des pasteurs, on fait sur lui un silence absolu. Et si la loi prescrit que les associations cultuelles doivent être constituées conformément aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, d'autre part, on a bien soin de déclarer que, dans tous les différends qui pourront naître relativement à leurs biens, seul le Conseil d'État sera compétent. Ces associations cultuelles elles-mêmes seront donc, vis-à-vis de l'autorité civile, dans une dépendance telle que l'autorité ecclésiastique, et c'est manifeste, n'aura plus sur elles aucun pouvoir. Combien toutes ces dispositions sont blessantes pour l'Église et contraires à ses droits et à sa constitution divine, il n'est personne qui ne l'aperçoive au premier coup d'œil. Sans compter que la loi n'est pas conçue sur ce point en des termes nets et précis, qu'elle s'exprime d'une façon très vague et se prêtant largement à l'arbitraire, et qu'on peut, dès lors, redouter de voir surgir, de son interprétation même, de plus grands maux » (1).

II. Devant l'immensité des désastres qui menaçaient l'Église de France, si la loi de Séparation n'était pas appliquée, vingt-trois catholiques de marque, dont plusieurs

(1) Voir E. Ollivier, *Nouveau manuel*, II, p. 267.

académiciens avec à leur tête F. Brunetière, — on les appela les cardinaux verts — conjurèrent les évêques de France d'accepter pratiquement la loi. Des juristes élaborèrent un projet de statuts d'*Associations fabriciennes* et d'*Unions diocésaines*, dont chaque article rappelait la nécessité de l'entente avec l'évêque. Sur le rapport de Mgr Petit, archevêque de Besançon, la première assemblée des évêques, réunie le 30 mai 1906, décida, à la presque unanimité, qu'il était pratiquement impossible d'accepter les cultuelles, mais la majorité de l'assemblée déclara très librement qu'il serait possible de constituer des associations, qui sans violer la loi de Séparation, maintiendraient saufs les droits essentiels de l'Église, sa constitution et sa hiérarchie (1).

III. Le Saint-Siège *trancha la question* dans l'encyclique *Gravissimo officii*, du 10 août 1906 : « Relativement aux associations cultuelles, telles que la loi les impose (*de consociationibus civium, quales, divini cultus exercendi causa, lex constitui iubet*), nous décrétons qu'elles ne peuvent absolument pas être formées sans violer les droits sacrés qui tiennent à la vie elle-même de l'Église. Mettant donc de côté ces associations que la conscience de notre devoir nous défend d'approuver, il pourrait paraître opportun d'examiner s'il est licite d'essayer à leur place, quelque autre genre d'association à la fois légal et canonique, et préserver ainsi les catholiques de France des graves complications qui les menacent. A coup sûr, rien ne nous préoccupe, rien ne nous tient dans l'angoisse autant que ces éventualités ; et plût au Ciel que nous eussions quelque faible espérance de pouvoir, sans heurter les droits de Dieu, faire cet essai et délivrer ainsi nos fils bien-aimés de la crainte de tant et si grandes épreuves. Mais, comme cet espoir nous fait défaut, la loi restant telle quelle, Nous

(1) *Les Questions actuelles*, t. 88, 1906, p. 66-84. *La Documentation catholique*, t. 1, 1919, p. 667.

déclarons qu'il n'est point permis d'essayer cet autre genre d'association, *tant qu'il ne constera pas, d'une façon certaine et légale* (*legitime certoque non constiterit*), que la divine constitution de l'Église, les droits immuables du Pontife romain et des évêques comme leur autorité sur les biens nécessaires à l'Église, particulièrement sur les édifices sacrés, seront irrévocablement, dans les dites associations, en pleine sécurité ; vouloir le contraire, Nous ne le pouvons pas sans trahir la sainteté de notre charge, sans amener la perte de l'Église de France (1) ».

Dans leur lettre au clergé et aux fidèles de France du 7 septembre 1906, les archevêques et évêques de France déclarèrent accepter la décision pontificale avec une filiale obéissance (2).

III. — *Les lois du 2 janvier et du 28 mars 1907 et du 13 avril 1908.*

Malgré les termes énergiques de la condamnation pontificale, celle-ci contenait un dernier appel à un arrangement, une demande d'assurance légale du respect de la hiérarchie dans l'administration du culte. Le gouvernement français ne crut pas devoir y donner suite. Le refus de la part de l'Église catholique d'établir des cultuelles pouvait toutefois avoir pour le gouvernement des conséquences redoutables. Cette crainte l'amena à faire quelques concessions.

I. A la fin de l'année 1906, au moment où la loi de Séparation entrait en vigueur, on pouvait craindre que tout culte public dût cesser en France. Toutefois un Avis du Conseil d'État du 31 octobre 1906, avait décidé qu'en vertu du principe de la liberté des cultes, même en l'absence d'associations cultuelles, les fidèles pouvaient, sans s'unir par les liens d'un contrat d'association, subvenir à l'exercice public

(1) E. Ollivier, *Nouveau manuel*, II, p. 313-314. — (2) Id., *Ib.* II, p. 321.

du culte par des réunions tenues sur initiatives individuelles et bénéficier ainsi, à défaut de la liberté d'association, de la liberté de réunion (1). Cette doctrine fut consacrée par la loi du 2 janvier 1907. Il était donc établi que l'exercice du culte peut être séparé de l'administration du temporel qui lui est affecté. Aussi les Associations diocésaines autorisées par le pape n'ont-elles plus dans leurs attributions l'exercice du culte lui-même. La loi permit en outre d'assurer l'exercice public d'un culte, au moyen des associations régies par la loi du 1er juillet 1901, sans que toutefois ces associations puissent être reconnues d'utilité publique. C'était pour une part appliquer à l'Église le droit commun, mais un droit commun qui laissait subsister tous les inconvénients de la loi de 1905, et en diminuait les avantages tout en accordant la jouissance gratuite des églises à ces associations ou aux ministres du culte. En même temps la loi enlevait à l'Église tous les biens que les associations cultuelles auraient pu recueillir (2).

II. Cette nouvelle loi fut *condamnée* par le pape Pie X, dans l'encyclique *Une fois encore* du 6 janvier 1907. Le Souverain Pontife relève spécialement deux points dans cette loi. « *Au point de vue des biens ecclésiastiques*, cette loi est une loi de spoliation, une loi de confiscation et elle a consommé le dépouillement de l'Église... *Au point de vue de l'exercice du culte*, cette loi a organisé l'anarchie : ce qu'elle instaure surtout, en effet, c'est l'incertitude et le bon plaisir. Incertitude, si les édifices du culte, toujours susceptibles de désaffectation, seront mis ou non, en attendant, à la disposition du clergé et des fidèles ; incertitude s'ils lui seront conservés ou non, et pour quel laps de temps ; arbitraire administratif réglant les conditions de jouissance, rendue éminemment précaire ; pour le culte autant de situations diverses qu'il y a de communes ; dans chaque paroisse, le prêtre mis à la

(1) E. Ollivier, *Nouveau manuel*, II, p. 329. — (2) Id. *Ib.*, II, p. 341.

discrétion de l'autorité municipale, et, par conséquent, le conflit à l'état possible organisé d'un bout à l'autre du pays. Par contre, obligation de faire face à toutes les charges, même les plus lourdes et, en même temps, limitation draconienne en ce qui concerne les ressources destinées à y pourvoir (1) ».

III. L'encyclique « *Une fois encore* » parle aussi de la situation faite aux ministres du culte s'ils demandent l'usage des édifices du culte. Le pape proteste contre *la déclaration annuelle* imposée au ministre du culte par l'art. 25 de la loi de 1905, en application de la loi du 30 juin 1881, sur les réunions publiques avec les commentaires qu'une circulaire ministérielle du 1er décembre 1906 (2), y avait ajoutés : « Quant à la déclaration annuelle exigée pour l'exercice du culte, elle n'offrait pas toute la sécurité légale qu'on était en droit de désirer. Néanmoins, — bien qu'en principe les réunions des fidèles dans les églises n'aient aucun des éléments constitutifs propres aux réunions publiques et qu'en fait il soit odieux de vouloir les leur assimiler — pour éviter de plus grands maux, l'Église aurait pu être amenée à tolérer cette déclaration. Mais en statuant que le « curé ou le desservant ne serait plus » dans son église « qu'un occupant sans titre juridique, qu'il serait sans droit pour faire aucun acte d'administration », on a imposé aux ministres du culte, dans l'exercice même de leur ministère, une situation tellement humiliée et vague que, dans de pareilles conditions, la déclaration ne pouvait plus être acceptée (3) ». Au premier point de vue le gouvernement accéda aux désirs du Saint-Siège, en supprimant, par la loi du 28 mars 1907, pour toutes les réunions publiques, la nécessité d'une déclaration préalable (4).

IV. Le dernier acte de la législation sur la Séparation fut

(1) E. Ollivier, *Nouveau manuel*, II, p. 350-351. — (2) Id., *Ib.* II, p. 336. — (3) Id. *Ib.*, p. 349-350. — (4) Id. *Ib.*, p. 360.

la loi du 13 avril 1908 (1). Elle règle la dévolution des biens ecclésiastiques, mais en même temps elle établit des *mutualités ecclésiastiques*, pour recueillir les biens des Caisses de retraite et Maisons de secours pour les prêtres âgés ou infirmes. Ces mutualités doivent « être ouvertes à tous les intéressés », et ne prévoir dans leurs statuts aucune amende ni aucun cas d'exclusion fondés sur un motif touchant à la discipline ecclésiastique (a. 1. § 1, 6°). Elles étaient chargées d'assurer l'exécution des fondations perpétuelles ou temporaires grevant les biens attribués à l'État, les départements, les communes ou les établissements publics (a. 3, § 16). Ces dispositions, qui violaient manifestement les droits de la hiérarchie et semblaient bien justifier toutes les craintes du pape, étaient absolument inacceptables. Le pape le déclara dans sa lettre aux cardinaux français du 17 mai 1908. « Mais voici qu'on demande au clergé français de former des mutualités ouvertes à tous ceux qui se réclameraient de quelque façon que ce soit du titre d'intéressés, sans moyen légal d'écarter de leurs rangs des égarés ou même des membres exclus de la communion de l'Église... Plus grave encore est la question des fondations de messes, patrimoine sacré sur lequel on a osé mettre la main au détriment des âmes et en sacrifiant les dernières volontés des fondateurs. Il est incontestable en effet, que ces fondations devaient servir, dans la pensée des défunts, à faire célébrer les saintes messes, non pas d'une façon quelconque ou par qui que ce soit, mais dans la forme légitime et en parfaite conformité avec la discipline de l'Église catholique. Or, au lieu de restituer ces fondations sans entraves, on les offre à des mutualités que l'on dépouille explicitement de tout caractère ecclésiastique et auxquelles, de par la loi, on interdit toute intervention légale de l'épiscopat (2) ».

(1) *Ib.*, p. 374. — (2) *Ib.*, p. 384-386.

§ 3. — LES ASSOCIATIONS DIOCÉSAINES ET L'ENCYCLIQUE « MAXIMAM GRAVISSIMAMQUE »

I. — *Les antécédents de l'encyclique.*

I. Nous avons déjà fait observer que la loi du 2 janvier 1907 permet l'exercice du culte en dehors des associations cultuelles. Les applications que *la jurisprudence* a faites de cette loi sont venues *dissiper les doutes et les craintes* que les dispositions trop vagues et incertaines des lois sur la Séparation n'avaient que trop légitimées. C'est à l'occasion surtout de difficultés et de contestations sur le droit d'occupation des édifices du culte reconnu par la loi du 2 janvier 1907 (1) que la jurisprudence a décidé que les dispositions de l'art. 8 de la loi de 1905 devaient s'interpréter d'après celles de l'art. 4 et que c'est dans le sens du respect de la hiérarchie et de la liberté des cultes, qu'on doit combler toutes les lacunes de la loi et en interpréter toutes les obscurités. La jurisprudence a décidé que ne sont ministres du culte, au sens de la loi, que ceux qui reconnaissent la hiérarchie et font partie intégrante de cette hiérarchie et que dans les églises mises à la disposition des fidèles, le culte doit continuer à s'exercer, la religion à se pratiquer conformément aux règles de l'organisation générale de ce culte ; que les droits attribués aux maires sur les édifices du culte,

(1) Pour le culte catholique, la jurisprudence n'a pas été appelée à appliquer la loi de Séparation. On se rappelle la tentative du cardinal Lecot, archevêque de Bordeaux, d'établir une association canonico-légale, contre laquelle le Saint Siège ne protesta pas, qui disparut bientôt, et dont la légalité a été fort douteuse. Un essai de fondation d'une cultuelle catholique schismatique de Sains-lès Fraisins et de Torcy n'a pas réussi. Le Conseil d'État, le 28 juillet 1911, a annulé l'attribution des biens de l'ancienne fabrique de Torcy faite à cette cultuelle par Décret du 5 juin 1909. Voir *Revue d'organisation et de défense religieuse*, 1909, p. 335 et 1911, p. 409. On pourra consulter à ce sujet les nombreuses études publiées sur le régime du culte en France, spécialement [DE LANZAC DE LABORIE ET ANBRUN] *Manuel des cultes* (Manuels Dalloz). Paris, 1911.

leur droit de police notamment, doit s'interpréter et s'appliquer de manière à sauvegarder la liberté des cultes. La hiérarchie, qu'on s'était flatté d'ébranler par la loi de 1905, a reçu de celle de 1907 et de son application, la plus éclatante consécration ; ainsi l'autorité des évêques et du pape obtient à tous les degrés de l'échelle judiciaire une reconnaissance que ne connut jamais l'époque concordataire (1).

II. Cette jurisprudence rendit possible *les négociations* entre le Saint-Siège et le gouvernement français, sur le statut légal de l'Église de France. Elles furent entamées officieusement au nom de la France par M. Doulcet, lors des pourparlers sur la reprise des relations diplomatiques avec le Saint-Siège. Benoît XV, de l'avis conforme de la Congrégation des Affaires extraordinaires, accepta les avances de M. Briand, à la condition toutefois d'obtenir les garanties exigées par Pie X (2). On chercha ces garanties dans l'établissement non pas d'associations cultuelles, mais d'associations diocésaines, dont les statuts rappelleraient, à tous les articles, l'autorité de la hiérarchie. La légalité de ces statuts, proposés par l'évêque de Nice, Mgr Chapon, fut reconnue par une réunion d'experts, assemblés au Ministère de l'Intérieur et confirmée par une commission réunie au Ministère des Affaires étrangères. Le 9 novembre 1921, les négociations entrèrent dans la phase officielle, par l'intermédiaire de Mgr Ceretti, nonce à Paris, et de M. Jonnart, ambassadeur de France près le Saint-Siège. M. Briand déclarait en même temps au nonce

(1) Ch. Jacquier, *Conférence prononcée à la Faculté catholique de droit de Lyon*, dans les *Questions actuelles*, t. 112, 1912, p. 556. — (2) On trouvera les détails des négociations dans l'encyclique de Pie XI *Maximam gravissimamque* et dans un communiqué officieux de l'*Osservatore Romano* du 23 janvier 1924, reproduit dans *La Documentation catholique*, t. XI, 1924, p. 268 et ss. On consultera également l'ouvrage de Mgr Chapon, *L'Église de France et la loi de 1905*. Paris, 1921, et celui de F. Renaud, *Les associations diocésaines. Étude sur le statut légal de l'Église en France*. Paris, 1923.

apostolique qu'il s'engageait à présenter et à défendre devant les Chambres, dès que les associations seraient constituées, une demande de réouverture du délai fixé par la loi du 9 décembre 1905 pour l'attribution des biens des anciens établissements publics du culte qui n'avaient pas encore été aliénés. En décembre 1921, le projet de statuts fut communiqué aux évêques français qui, à la grande majorité, approuvèrent le texte qu'on leur présentait, soit dans sa teneur même, soit en proposant d'y apporter certaines modifications.

III. Les négociations furent *continuées* sous le Ministère Poincaré et sous le pontificat de Pie XI. Le président du Conseil fit savoir qu'il ne pouvait pas prendre pour son compte l'engagement pris par son prédécesseur de demander au Parlement la réouverture du délai d'attribution des biens. Mais les négociations sur les statuts furent conduites avec un vif désir d'accommodement. En même temps, trois juristes éminents, M. Hébrard de Villeneuve, vice-président honoraire du Conseil d'État, M. Barthélemy, doyen de la faculté de droit de Paris, et M. Beudant, doyen de la faculté de droit de Strasbourg, déclarèrent, le 7 avril 1923, que les statuts des Associations diocésaines n'étaient pas en opposition avec les lois françaises (1).

IV. Afin d'obtenir *les garanties légales* nécessaires, on avait songé d'abord à provoquer un débat et un vote des deux Chambres, par lequel d'une façon ou d'une autre, serait reconnue la valeur légale des associations diocésaines. Mais ce vote eût été dépourvu de toute valeur légale ou juridique (2). Le Pape crut trouver une garantie légale suffisante dans une déclaration formelle du Conseil d'État, toutes sections réunies, la magistrature suprême seule compétente pour

(1) Le texte est publié par *La Documentation catholique*, t. x, 1923, p. 947. — (2) L'autorité morale d'une pareille déclaration aurait été très grande, mais le vote d'un Ordre de jour ne saurait, dans la législation actuelle, avoir la valeur d'une loi.

formuler un avis sur l'interprétation des lois. Cet avis fut donné le 13 décembre 1923, après que les trois juristes, dont nous venons de parler et qui avaient donné un premier avis, eurent, dans un avis du 8 décembre 1923, répondu aux objections proposées contre la légalité des statuts par l'archevêque de Bordeaux, le cardinal Andrieu(1). Le 18 janvier 1924, le Pape déclara que les associations diocésaines n'étaient pas les anciennes cultuelles condamnées par Pie X, puisqu'elles sont conformes au droit canonique, et que les garanties légales suffisantes réclamées par son prédécesseur avaient été obtenues.

II. — *L'Encyclique de Pie XI et les déclarations de Pie X.*

Nous avons dit, au début de cette étude, à quelles conditions le Saint-Siège a accepté l'essai des associations diocésaines. Disons un mot des raisons juridiques pour lesquelles il a cru pouvoir agir de la sorte.

I. Ces associations d'abord *ne sont pas les cultuelles condamnées par Pie X,* puisque leur compétence est bien différente. En particulier, elles n'ont aucune autorité sur l'*exercice du culte lui-même.* La loi du 2 janvier 1907 a rendu possible et légale une association qui n'aura d'autres attributions que d'administrer le temporel du culte. L'Église s'est toujours montrée très conciliante en matière d'administration du temporel du culte. Elle tolère, dans beaucoup de pays, que la législation canonique en cette matière ne soit pas reconnue pourvu que le temporel se trouve sous le contrôle de l'autorité religieuse. On aura remarqué combien Pie X avait insisté sur la nécessité de la reconnaissance des pouvoirs de la hiérarchie sur l'exercice du culte, sur les édifices consacrés

(1) L'avis du Conseil d'État du 13 décembre est publié dans *La Documentation catholique,* t. XI, 1924, p. 689. Celui du 8 décembre est publié *Ib.*, p. 274. Les objections du cardinal Andrieu sont publiées *Ib.*, t. X, 1923, p. 953.

au culte, sans omettre toutefois la revendication de ses droits sur le temporel du culte. La même loi du 2 janvier 1907 est venue fournir cette garantie pour l'exercice du culte, et les édifices qui lui sont consacrés.

II. Mais le Saint-Siège est-il en droit de dire qu'il a obtenu *les garanties certaines et légales* que réclamait Pie X? Sans doute, les statuts qui garantissent les droits de la hiérarchie sur l'administration du temporel du culte, ont été reconnus légaux et par le gouvernement et par les jurisconsultes les plus autorisés de France et par un Avis du Conseil d'État. Mais les gouvernements n'ont pas le pouvoir législatif, la doctrine des auteurs et la jurisprudence même du Conseil d'État ne font pas loi. Sans doute encore, la science juridique actuelle marque une tendance fort accentuée à attribuer une grande importance à l'interprétation doctrinale et à la jurisprudence, mais ni une *sententia communis doctorum* ni une jurisprudence constante, un *stylus Curiae*, ne sont considérés, en droit civil, comme équivalant à une loi ou constituant des garanties *légales* (1). Et cependant Pie XI déclare que les garanties qu'Il a reçues sont légales et sûres. Elles sont légales parce qu'elles se trouvent inscrites dans la loi de 1905 sur les cultuelles et dans celle de 1901 sur les associations. Il est constaté par la plus haute juridiction française chargée d'appliquer les lois et par les juristes les plus éminents, que ces garanties s'y trouvent. On objectera peut-être que ces garanties étaient déjà dans ces lois, au moment où Pie X les condamnait, car l'interprète, s'il n'est pas législateur, ne peut rien ajouter à la loi. C'est que l'interprétation a pour

(1) Voir F. Geny, *Méthode d'interprétation et sources en droit privé*, t. II, n. 145-150. Paris, 1919. A notre avis, F. Renaud attribue à la jurisprudence une autorité qu'elle n'a pas ou du moins qu'elle n'a pas encore. (*Les associations diocésaines*, p. 46). Voir dans le sens que nous avons exposé les déclarations du cardinal secrétaire d'État rapportées dans Mgr Chapon, *L'Église de France*, p. 5 et 11.

but de manifester plus clairement des principes contenus dans la loi d'une manière obscure. Pie X avait fait observer que l'a. 4 de la loi de 1905 pouvait donner des garanties suffisantes, mais que l'a. 8 venait mettre celles-ci en doute; il avait déclaré que de l'interprétation même de la loi pouvaient résulter les plus grands maux. L'interprétation a fixé un sens net et précis, elle a exclu l'arbitraire; les termes vagues de la loi ont pris un sens déterminé favorable aux droits de la hiérarchie. Le pape a donc pu décider que les garanties étaient à la fois légales et sûres. Il le pouvait dire d'autant plus que les négociations du gouvernement français avec le Pape avaient prouvé que la France n'ignorait plus le Saint-Siège.

III. — *La légalité des statuts des associations diocésaines.*

Rappelons brièvement les dispositions principales des statuts types des associations diocésaines annexés à l'encyclique *Maximam gravissimamque*. Nous dirons ensuite quelques mots de leur légalité.

I. Tous les articles des statuts ont en vue de sauvegarder *l'autorité de l'évêque*. Cette garantie se trouve dans le fait même que l'association est *diocésaine*, placée immédiatement sous la direction de l'évêque, qui en est le chef. Elle se trouve encore dans *le but* de l'association, qui est le temporel du culte, à l'exclusion de l'organisation du service divin et de l'administration spirituelle du diocèse. « L'association a pour but de subvenir aux frais et à l'entretien du culte catholique sous l'autorité de l'évêque, en communion avec le Saint-Siège et conformément à la constitution de l'Église catholique. Le fonctionnement de l'association sera donc réglé par les présents statuts et en conformité avec les lois canoniques. En cas de difficultés, le Président de l'association aura soin d'en informer le Saint-Siège » (a. 2). Cette *déclaration de principe* domine toute l'activité des diocésaines. *Les membres*

de l'association sont l'évêque, président de droit du Conseil d'Administration, de l'Assemblée et de l'Association tout entière. Le droit de présenter les membres titulaires ou honoraires appartient à l'évêque d'accord avec le Conseil d'Administration. Toute peine ou censure ecclésiastique portée et notifiée contre un membre de l'association entraîne de plein droit sa radiation (a. 5, 7 et 8). *Le Conseil d'Administration* se compose de l'évêque et de quatre membres titulaires élus par l'Assemblée générale, sur la présentation de l'évêque, d'accord avec le Conseil. De ces quatre membres, un doit être pris parmi les Vicaires généraux et un parmi les chanoines. Ce sont eux qui administrent l'association. La *disposition des revenus* est reconnue à l'évêque, qui doit les employer aux objets spécifiés par les statuts (a. 17). Toutefois, à raison de la disposition impérative de l'a. 19 de la loi de 1905, les comptes présentés d'abord au Conseil d'Administration, examinés par trois commissaires choisis par le Conseil en dehors de son sein et approuvés par celui-ci, doivent être présentés à l'Assemblée générale dans sa réunion ordinaire. Est exclue *toute modification des statuts* contraire à la constitution de l'Église. Toute modification d'ailleurs doit être présentée à l'Assemblée générale par l'évêque, d'accord avec le Conseil d'Administration (a. 21). Enfin, *en cas de dissolution*, l'actif de l'association sera attribué à une association constituée par l'évêque ou par celui qui le remplace, conformément aux présents statuts.

II. La déclaration du Conseil d'État, les avis des trois jurisconsultes du 7 avril 1923 et du 8 décembre 1923 proclament *la légalité des dispositions statutaires* que nous venons d'indiquer. Celles-ci sont conciliables avec la législation de droit commun sur les associations du 1er juillet 1901 et avec la législation de droit exceptionnel du 9 décembre 1905, combinée avec les lois subséquentes du 2 janvier et du 27 mars 1906 et du 23 avril 1908. Les trois juristes l'ont par-

faitement établi, et répondu aux objections que le cardinal Andrieu avait proposées.

Ils ont répondu d'une manière péremptoire à l'objection que les associations établies pour assurer le culte *dans un diocèse* seraient illégales. La loi de 1901 n'impose aucune limite territoriale déterminée à l'action des associations déclarées de droit commun ; la loi de 1905 (a. 4) reconnaît les associations qui assureront le culte dans les anciennes circonscriptions territoriales des établissements publics du culte qu'elles doivent remplacer, donc aussi dans les diocèses. *Le silence des statuts sur l'observation des lois françaises* ne saurait faire aucune difficulté : « Le contrat d'association est passé en France, il doit être conforme aux lois françaises à peine de nullité. Cela va sans dire ».

La question la plus importante qui a été soulevée est celle de la légalité *du principe* de la reconnaissance de l'autorité de la hiérarchie, de la conformité de l'association au droit canonique. Les juristes ont invoqué le principe de l'article 4 de la loi de 1905 : ne peuvent réclamer les biens d'un ancien établissement que les associations « constituées en conformité des règles d'organisation générale du culte dont il s'agit ». Seules répondent à cette exigence pour l'Église catholique les associations formées conformément à sa constitution et fonctionnant en conformité des lois canoniques. L'objection du cardinal Andrieu, faisant valoir que l'article 4 de la loi de 1905 ne parle que d'associations appelées à recueillir les biens des anciens établissements supprimés, a permis d'exposer plus clairement la question. La disposition de l'article 4 n'est qu'une application à une hypothèse spéciale d'un principe général qui domine la loi tout entière. « L'ensemble de la loi, les travaux préparatoires et le simple bon sens démontrent à l'évidence qu'une association cultuelle ne peut être dite catholique qu'à la condition de se conformer à la constitution de l'Église catholique, apostolique et romaine.

Sans doute, il peut être fondé, d'une manière légale, des associations juives, protestantes, gallicanes, bouddhiques, car la loi de 1905 est faite pour tous les cultes; mais il n'est pas loisible aux fondateurs de ces associations de les appeler catholiques : une association n'est catholique et recevable à exciper des prérogatives juridiques découlant de ce titre qu'à la condition d'accepter l'autorité de l'évêque et d'être en communion avec le Saint-Siège » (1).

Ce même principe peut être invoqué pour justifier les prérogatives que les statuts réservent à l'évêque dans *l'organisation et l'administration* de l'association diocésaine. Il doit cependant être combiné avec un autre principe, celui de l'article 1134 du Code civil : « Les conventions légalement formées tiennent lieu de lois à ceux qui les ont faites ». L'association étant un contrat, les fondateurs peuvent insérer dans les statuts telles règles que bon leur semble, sous la seule réserve de l'ordre public, autrement dit à condition de

(1) *La Documentation catholique*, t. XI, 1924, p. 274-275. — On peut poser la question si, en Belgique, le même principe pourrait être invoqué, dans l'application de la loi du 27 juin 1921 aux associations sans but lucratif ayant un caractère ecclésiastique ou religieux. Il semble qu'il faille répondre affirmativement, en vertu du principe constitutionnel de la liberté des cultes. C'est en *application* de ce principe, que la Constitution belge exclut l'intervention du gouvernement dans la nomination ou la révocation des ministres du culte. Il est de jurisprudence constante en Belgique qu'en cas de conflit entre un supérieur ecclésiastique et un de ses subordonnés, le tribunal légitimement saisi du conflit, s'il y a des intérêts civils en jeu, se contente de vérifier si l'acte incriminé émane de l'autorité légitime : du Saint-Siège s'il s'agit de la révocation d'un évêque, de l'évêque s'il s'agit d'un desservant, de l'évêque anglican de Londres, s'il s'agit d'un ecclésiastique appartenant à l'Église anglicane. Voir L. Dupriez, *Le Régime des cultes en Belgique*, dans *Le Régime des cultes en France et à l'étranger*, p. 201-202. Toutefois la loi belge de 1921 contient des stipulations beaucoup plus nombreuses que la loi française de 1901 sur l'établissement et le fonctionnement des associations sans but lucratif. Toutes les stipulations des statuts types des associations diocésaines ne seraient pas légales en Belgique, à raison même des dispositions plus nombreuses de la loi de 1921.

respecter les prescriptions impératives consacrées par la loi. Telles sont celles de l'article 19 de la loi de 1905 sur l'approbation des comptes. Sans doute, l'Assemblée générale est souveraine, mais elle est liée par les statuts qu'elle a librement acceptés. Elle agit conformément à la loi, en reconnaissant, dans une association catholique, les prérogatives de la hiérarchie.

Enfin, il n'y a aucune illégalité dans le statut réglant *la dévolution* des biens, en cas de suppression de l'association, à une association constituée par l'évêque. Cette dévolution est réglée par les statuts de l'association ou, à défaut de dispositions statutaires, suivant les règles déterminées en assemblée générale. Or, les statuts déterminent l'ordre de dévolution et les statuts font loi. La dévolution en vertu d'un décret du Conseil d'État prévue par l'article 9 de la loi de 1905 ne concerne que les biens des anciens établissements publics dévolus aux associations cultuelles. Le cas échéant, cet article devrait être appliqué, mais dans cette hypothèse encore, d'après la loi, les biens devraient être attribués à la nouvelle association fondée par l'évêque.

A. Van Hove.

Consultation

Mariage mixte.

« Marie V., non baptisée, a épousé en mai 1916 à A. Paul S., protestant baptisé, né à N. en Hollande. Divorce de ce mariage a été prononcé en mai 1921. M. V. s'est remariée en 1922 avec W. Z. protestant baptisé à R. (Hollande). Deux enfants sont nés du second mariage. Les époux voudraient tous deux se convertir. Que faire ? (1) ».

(1) Le nombre croissant des mariages au sujet desquels se pose une question de validité du baptême explique et, s'il en est besoin, justifie l'examen attentif des cas de « privilège Paulinien » dans cette Revue.

R. Le seul obstacle à la validité du second mariage serait la validité du premier. Car depuis le 19 mai 1918, l'empêchement de disparité de culte n'affecte plus les fidèles baptisés en dehors de l'Eglise catholique et non encore convertis (c. 1070, § 1). Que le baptême de W. Z. soit certainement valide, douteux ou nul, son mariage ne rencontre dans la législation ecclésiastique aucun obstacle.

Quelle est la valeur du premier mariage ? Elle dépend tout entière du baptême de Paul S. Si ce baptême a été conféré validement, le mariage est certainement nul. Contracté en 1916, il tombait sous l'application de l'ancien droit en vertu duquel le mariage entre baptisé et non baptisé était toujours nul.

Si l'on pouvait prouver que le ministre qui a baptisé Paul S. n'avait point l'intention requise, à cause de ses opinions personnelles ou de la doctrine de sa secte sur le sacrement de baptême, le mariage serait certainement valide ; mais, contracté entre infidèles, il donnerait lieu à l'application du Privilège Paulinien.

Le cas le plus probable est celui du baptême douteux. En Hollande, comme en Angleterre, plus peut-être qu'en Angleterre, il y a souvent lieu de douter de la validité du baptême conféré par un ministre protestant. Si l'intention ne fait pas défaut, la forme essentielle est très fréquemment omise. Aussi, après une enquête sommaire administre-t-on le baptême sous condition à un grand nombre de convertis du protestantisme. Nous voici devant une application intéressante des présomptions de droit.

Avant la promulgation du Code, le mariage de Marie V. eût été déclaré nul. En effet, d'après les réponses concordantes du Saint-Office, le baptême douteux était tenu pour valide, quand il fallait décider si un mariage *contracté* était, à raison du baptême, valide ou nul. Dès lors le conjoint dont le baptême était mis en question se voyait soumis aux lois

ecclésiastiques, en particulier aux empêchements de droit purement ecclésiastique (1).

Le Code a modifié cette jurisprudence en faveur du mariage déjà contracté, auquel il assure la présomption de validité (c. 1014), même dans le cas de baptême douteux (c. 1070, § 2).

La présomption de droit n'étant qu'un moyen de preuve, il faut appliquer les cc. 1014 et 1070, § 2 au mariage de Marie V. avec Paul S., dont la validité ou la nullité a été mise en cause après le Code et doit être prouvée d'après le droit en vigueur. Donc, en cas de doute, ce mariage est *actuellement* présumé valide et Paul S. traité, *au for externe*, comme non baptisé, en ce qui concerne le mariage.

Dès lors, pour appliquer le privilège Paulinien, il suffira de s'assurer par l'interpellation que Paul S. ne veut pas « cohabiter pacifiquement et sans injure du Créateur » avec Marie V., réputée son épouse légitime. Les difficultés, pour ne pas dire l'impossibilité morale et l'inutilité de ces interpellations sautent aux yeux.

Imagine-t-on le cas de Marie V. abandonnant son conjoint actuel, qui est peut-être, et même probablement devant Dieu son époux légitime, demandant un second divorce, reprenant avec Paul S. la vie conjugale avec un ou deux enfants issus de l'union que ce dernier regardera probablement comme adultère, etc., etc.? Ces difficultés ne suffisent cependant pas à relever M. V. de l'obligation des interpellations, aujourd'hui requises pour *la validité* du nouveau mariage. Elles constituent des motifs plus que suffisants pour une dispense, qui sera accordée d'autant plus facilement que le nouveau mariage, peut-être valide déjà, est très souhaitable, presque nécessaire.

A qui cette dispense sera-t-elle demandée? Si l'on ignore

(1) *S. Off.*, 14 iul. 1880. *Coll. P. F.*, n. 1334. — *S. Off.*, 18 sept. 1890. *Coll. P. F.*, n. 1746.

où se trouve Paul S. ou s'il est très difficile de l'atteindre, la dispense peut être accordée par l'Ordinaire ou le curé de Marie V. ou bien par un confesseur de la Compagnie de Jésus, en vertu du privilège de Grégoire XIII, C. *Populis* (25 janvier 1585), étendu par le Code à tout l'univers (c. 1125). Si des difficultés d'ordre *moral* s'opposent seules à l'interpellation, aucun privilège général ne permet à un Ordinaire de dispenser. Ce pouvoir n'est pas mentionné dans les indults spéciaux concédés aux Ordinaires des pays *de droit commun*. Il faudrait donc recourir au Saint-Office.

Remarquons, en passant, que si les interpellations sont possibles, le Souverain Pontife, par sa dispense, semble bien user du pouvoir de dissoudre le mariage uniquement « légitime et consommé » ou même ecclésiastiquement valide, mais non consommé après la ratification (ratum et non consummatum). Le privilège paulinien suppose en effet le refus — explicite ou implicite — de cohabiter pacifiquement.

Quoi qu'il en soit, on procédera dans l'ordre suivant : 1° Baptême de Marie V.; 2° Concession de la dispense d'interpellations; 3° Abjuration et, s'il y a lieu (ce qui est très probable) baptême sous condition de W. Z.; 4° prestation du consentement matrimonial devant le curé et deux témoins.

Si le mariage avec Paul S. était invalide, le mariage contracté avec W. Z. en 1922, deviendrait sacrement au moment du baptême de Marie V. ou du baptême de W. Z., si celui-ci n'avait pas été baptisé validement.

Mais, dira-t-on sans doute, la rénovation du consentement ne doit-elle pas se faire sous condition : « si nous ne sommes pas mariés »? C'est inutile. Conscients du doute qui plane sur leur mariage, les contractants ne veulent raisonnablement renouveler le consentement que dans la mesure nécessaire et ils veulent vraiment contracter actuellement, si l'ancien consentement n'a pas sorti son effet.

J. Creusen, s. i.

Notes d'Écriture Sainte

L'ÉGYPTE ET ISRAËL

A propos d'un nouveau texte égyptien, récemment publié.

On est depuis longtemps d'accord pour reconnaître que le Livre des Proverbes n'est pas l'œuvre d'un seul auteur ; visiblement, il est formé de la réunion de plusieurs collections de sentences, comme l'indiquent clairement les titres divers, dispersés à travers l'ouvrage ; à côté des groupements les plus importants, qui portent le nom de Salomon (I-IX *Proverbes de Salomon, fils de David* (I, 1) ; X-XXII 16 *Paraboles de Salomon* (X, 1) ; XXV-XXIX *Voici encore des Proverbes de Salomon, recueillis par les gens d'Ezéchias, roi de Juda* XXV, 1), d'autres moins étendus sont rapportés à divers auteurs (XXII, 17-XXIV, 22 *Paroles des sages* (XXII, 17) ; XXIV, 23-34 « *Ce qui suit vient encore des sages* » (XXIV, 23) ; XXX *Paroles d'Agur, fils de Jaké ;* XXXI *Paroles du roi Lamuel*).

Nous voudrions, dans ces quelques pages, attirer l'attention sur un de ces recueils, XXII 17-XXIV 22 ; une découverte récente est de nature peut-être à projeter sur lui quelque lumière.

L'an dernier, Sir Wallis Budge, Directeur du service des Antiquités Égyptiennes au British Museum, publiait un papyrus égyptien récemment découvert (1), faisant partie de la collection du Musée ; c'était un recueil de sentences morales, un livre de la Sagesse, composé par un haut fonctionnaire nommé Amen-em-ope, habitant de Panopolis ; l'ouvrage,

(1) E. A. Wallis Budge, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum.* (Second Series ; planches 1-14 ; p. 9-18 et 41-50.)

d'une étendue restreinte (14 pages de cette Revue), divisé en 30 chapitres, était destiné à l'instruction du fils d'Amen-em-ope, Hor-em-ma-cheru, le plus jeune de ses enfants; de date incertaine, rédigé au plus tôt au Xe siècle avant notre ère, il semble avoir acquis droit de cité dans les écoles; le Musée de Turin possède un exercice d'écriture d'un écolier égyptien, qu'on reconnaît maintenant avoir été fait d'après le livre d'Amen-em-ope.

Or, il est intéressant de constater que ce livre égyptien de la Sagesse révèle des analogies assez frappantes avec le début des chapitres XXII 17-XXIV 22 du livre hébreu des Proverbes. L'égyptologue bien connu, Adolphe Erman, vient de faire à ce sujet le 1er mai 1924, à l'Académie des Sciences de Berlin, Section historique (1), une communication que nous croyons utile de résumer ici : il s'efforce d'y établir qu'entre les chapitres XXII 17-XXIII 10 du livre des Proverbes et le livre d'Amen-em-ope, les ressemblances sont telles qu'elles supposent un emprunt, direct ou indirect, fait par l'auteur hébreu; le livre d'Amen-em-ope, ou quelque adaptation ou résumé de ce livre, serait un des ouvrages dans lesquels l'écrivain inspiré a puisé ces « paroles des sages » qu'il voulait conserver pour l'instruction de la jeunesse d'Israël. On sait combien sont délicates ces études de sources; souvent elles ne conduisent qu'à des vraisemblances plus ou moins grandes, surtout lorsque l'on a à supposer des intermédiaires et à tenir compte de cette influence générale du milieu ambiant, de la pensée commune, qui explique maintes coïncidences. On doit donc se borner d'ordinaire à classer provisoirement comme dignes d'attention certains résultats que des recherches

(1) *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, Sitzung der philosophisch-historischen Klasse vom 1 Mai 1924. Eine ägyptische Quelle der « Sprüche Salomos » von Adolf Erman. 7 pages et 2 planches. Dans l' « *Orientalische Literaturzeitung* » du 1er Mai 1924, Erman a publié la traduction complète du livre d'Amen-em-ope.

futures préciseront peut-être ; c'est à ce titre que nous présentons ici les observations de M. Erman ; si elles n'ont pas encore, à notre sens, cette netteté qui s'impose, elles méritent d'être signalées.

Sept passages dans le livre des Proverbes XXII et XXIII sont rapprochés par Erman du livre d'Amen-em-ope.

1° *Prov.* XXII, 17-18 et Amen-em-ope III, 9-16 (ch. I). C'est dans les deux ouvrages une introduction :

PROV.	AMEN-EM-OPE
Prête l'oreille et *écoute les paroles des sages, applique ton cœur à me comprendre,* car elles sont bienfaisantes. *Si tu les gardes au dedans de toi (litt. : dans ton corps)*, elles seront prêtes ensemble sur tes lèvres (c-a-d. elles se tiendront à ta disposition au moment utile).	*Prête l'oreille, écoute mes paroles, applique ton cœur à les comprendre.* Car il est bon de les mettre dans son cœur, mais malheur à qui les transgresse. *Garde-les dans le coffre de ton corps,* afin qu'elles soient la clef (?) dans ton cœur.

2° et 3° Les versets 20 et 21 de *Prov.* XXII ont été de tout temps une « crux interpretum » « Ne t'ai-je pas écrit {trente / avant-hier} avec des conseils et des enseignements, pour te faire savoir des paroles dignes de foi qui sont vérité afin que tu rapportes des choses dignes de foi à ceux qui t'ont envoyé ».

La double lecture « trente » et « avant-hier » est indiquée dans la Bible hébraïque (1) ; la première lecture ne semblant donner aucun sens, on adopta généralement la seconde en en élargissant la signification : « Ne t'ai-je pas déjà avant-hier (c.-a-d. maintes fois déjà) écrit conseils et enseignements?... ». Ce qui donne une construction hébraïque contournée, insolite, et peu en rapport avec le contexte.

Or voici que le livre d'Amen-em-ope se termine par cette phrase : « Tu as maintenant parcouru ces trente chapitres

(1) La première au Qerê, šlīšim, la seconde au Kétib šilešom.

(et vu) comment ils sont une joie et un enseignement, ils sont le premier de tous les livres, ils instruisent l'ignorant ».

Erman se demande si l'auteur hébreu n'a pas simplement emprunté ici la sentence égyptienne : « Ne t'ai-je pas écrit (ici) *trente* (chapitres) renfermant conseils et enseignements ? » Avait-il groupé les sentences qui suivent de façon à en avoir trente, lui aussi comme il y avait trente chapitres dans le modèle égyptien ? (1)

Le verset 21 n'est pas beaucoup plus clair ; que viennent faire dans le contexte « ceux qui t'ont envoyé ? » Ici encore Erman croit trouver la lumière dans le texte égyptien ; indiquant à son fils dans son introduction la valeur de l'enseignement qu'il va lui donner, le fonctionnaire Amen-em-ope semble surtout préoccupé de l'utilité de pareils conseils pour la formation du fonctionnaire futur ; ils prépareront le jeune homme à prendre sa place parmi les conseillers, parmi les gens de la cour, ils l'instruiront à répondre par un discours à celui qui vient de parler, enfin « à rendre un compte (faire un rapport) à celui qui l'a envoyé ». Cette tâche de messager, d'enquêteur fidèle n'est-elle pas celle qu'a également en vue l'auteur hébreu ? Peu claire dans son contexte, ne le devient-elle pas par la comparaison avec le texte égyptien ?

4° *Prov.* XXII, 24 ressemble à Amen-em-ope XI, 13-14 (ch. IX).

Ne lie pas société avec l'homme colérique	*Ne lie pas société avec l'homme violent*
N'aie pas commerce avec l'homme violent.	Ne te joins pas à lui pour l'entretenir.

5° *Prov.* XXII, 28 et XXIII, 10 ne sont pas sans analogie avec Amen-em-ope VII, 12-15 (ch. VI).

(2) Il est intéressant de remarquer que Crampon, en tâchant de grouper ces sentences de XXII 17 à XXIV 22 d'après le sens, arrive au total de 29 dont telle ou telle pourrait facilement être dédoublée.

Ne déplace pas la borne ancienne Que tes pères ont posée... Ne déplace pas la borne antique	*Ne déplace pas une borne* aux limites du champ... ... Ne sois pas avide d'une aune (parcelle) de terre
Et n'entre pas dans le champ des orphelins	*N'envahis pas la propriété d'une veuve*

6° *Prov.* XXIII, 1-3 traite le même sujet qu'Amen-em-ope XXIII, 13-18 (ch. XXIII) et en termes assez rapprochés : chez les deux auteurs il s'agit du repas pris chez un grand seigneur, prince ou souverain; chez les deux même conseil est donné de « ne diriger ses regards que sur la portion qui vous a été assignée » afin de vous en contenter; la part d'autrui est également qualifiée chez les deux auteurs de « mets trompeur, illégitime ».

7° Enfin *Prov.* XXIII, 4-5 ressemble *de fort près* à Amen-em-ope IX 14-X 5 (ch. VII).

Ne te tourmente pas pour devenir riche abandonne ton projet (ambition de s'enrichir?); Diriges-tu tes yeux vers elle (la richesse), *Elle n'est plus là; elle se fait des ailes comme un aigle* *et elle s'envole jusqu'au ciel.*	*Ne te tourmente pas pour posséder davantage* ... Suit une courte description de la richesse qu'un voleur la nuit dérobe : avec comme conclusion : *Les richesses se sont fait des ailes comme des oies* *et elles se sont envolées jusqu'au ciel.*

Une seule différence : l'oie, si estimée chez les Égyptiens, a fait place à l'aigle, plus poétique il faut l'avouer.

Qu'en un espace aussi restreint sept rapprochements se rencontrent dans les deux ouvrages, voilà certes un argument qui mérite l'attention. La dépendance, directe ou indirecte, de l'écrivain hébreu est-elle par là établie? Nous hésitons à l'affirmer pour trois motifs : 1° Les sentences rapprochées (1e, 4e, 5e, 6e) sont de celles qui forment le bien commun de tous les peuples et n'ont pas toujours besoin de livres pour se transmettre; seule la 7e nous semble plus caractéristique.

2° Si les versets 20 et 21 de *Prov.* XXII (2e sentence) s'éclairent à la lumière du livre égyptien, l'explication cependant ne s'impose pas; elle nous force à admettre chez l'écrivain hébreu une gaucherie d'écrivain, évidemment possible, mais qui n'apparaît pas, nous semble-t-il, dans le reste des trois chapitres qu'il a composés. 3° Enfin les différences qui subsistent à côté des ressemblances s'expliquent moins aisément dans l'hypothèse d'une influence livresque.

Peut-être d'autres découvertes amèneront-elles un jour des résultats plus précis; tels qu'ils sont, ces rapprochements ont le grand mérite de nous signaler une fois de plus les analogies qui existent entre la « sagesse égyptienne » et celle du peuple d'Israël; le livre d'Amen-em-ope aura à prendre sa place dans la bibliothèque de l'exégète de l'Ancien Testament à côté de « la Sagesse d'Ani », des « Préceptes de Ptahhotep », etc. Moïse, nous dit le livre des Actes (VII, 22), fut instruit dans toute la sagesse des Égyptiens; et c'est encore chez les Égyptiens que l'auteur du livre des Rois (III *Reg.* IV 30-V 10) cherche un terme de comparaison pour apprécier la sagesse de Salomon. Cette importance de la « sagesse égyptienne » dans la formation du peuple d'Israël, bien marquée dans l'Écriture Sainte, ne peut qu'être mise mieux en lumière par des recherches telles que vient de les faire Erman et que nous avons tâché de résumer dans ces pages.

J. LEVIE, S. I.

Actes du Saint-Siège

COMMISSION D'INTERPRÉTATION.

Recours contre une mesure administrative. (Rép. du Président de la Commission, 22 mai 1923. *A. A. S.*, XVI (1924) 251).

DE IUDICIIS (CC. 1552-1601).

« 1° Utrum ad normam cc. 1552-1601 institui possit actio iudicialis contra Ordinariorum decreta, actus, dispositiones

quae ad regimen seu administrationem dioecesis spectent, ex. g. provisionem beneficiorum, officiorum, etc., aut recusationem seu denegationem collationis beneficii, officii, etc.

« *Et quatenus negative,*

« 2° Utrum ob eiusmodi decreta, actus, dispositiones, actio iudicialis institui possit saltem ratione *refectionis damnorum;* et proinde Ordinarius conveniri possit, ad normam cc. 1557, § 2 et 1559, § 2, penes tribunal S. R. Rotae.

« Resp. *Negative ad utrumque*, et ad mentem. Mens est : exclusive competere SS. Congregationibus cognitionem tum huiusmodi decretorum, actuum, dispositionum, tum damnorum, quae quis praetendat ex iis sibi illata esse. »

La réponse de l'Eme Card. Gasparri constitue une application intéressante du principe de la « séparation des pouvoirs » en droit ecclésiastique. On sait que le droit canon est loin d'admettre ce dogme juridique des civilistes modernes dans son intégrité. La séparation des pouvoirs législatif et exécutif n'est que partielle. Par contre, la Constitution *Sapienti Consilio* avait, semble-t-il, assez nettement introduit ou restauré la séparation des pouvoirs judiciaire et administratif : seules les Congrégations, organes de l'exécutif, à l'exclusion des tribunaux, avaient compétence pour connaître des actes des autorités administratives inférieures. Le règlement organique de la Rote et de la Signature (*Lex propria*, promulguée, comme la Constitution *Sapienti Consilio* le 29 juin 1908) portait à son art. 16 : « Contre les mesures des Ordinaires, autres que des sentences portées en forme judiciaire, il n'y aura pas d'appel ni de recours à la Rote : les Congrégations sont seules compétentes pour en connaître. »

Certains interprètes comprenaient le principe comme suit : sans doute, on ne peut prendre son recours auprès des tribunaux pour faire casser ou modifier une mesure disciplinaire qu'on estime contraire à ses *intérêts*, même légitimes. Mais si l'Ordinaire prenait une mesure *illégale*, et violait par là un *droit strict*, l'inférieur lésé pourrait, non pas en appeler du pouvoir exécutif à une autorité judiciaire, mais intenter à un Supérieur qui a outrepassé ses pouvoirs et cessé pour autant d'être Supé-

rieur, une action pour se faire réintégrer dans ses droits, ou tout au moins pour se faire dédommager. Le tribunal ne connaîtrait donc pas en seconde instance d'une mesure administrative, mais plutôt en première instance d'un acte qui, juridiquement, n'est qu'un passe-droit commis par un particulier. On pouvait se demander si cette interprétation était exclue par le texte du c. 1601, qui ne fait que reproduire sous une forme plus concise l'art. 16 de la *Lex propria S. R. Rotae*.

Logiquement, elle devait être exclue. Car si la Rote peut recevoir des actions en dommages intérêts ou autres contre les Ordinaires à raison de leurs actes d'ordre administratif, on lui reconnaît compétence sur la question de *légalité* de ces actes : ils ne peuvent être injustes que s'ils ont été illégaux. Permettre à un tribunal de juger la question de légalité d'une mesure administrative, c'est lui donner le moyen de mettre efficacement en échec le pouvoir exécutif. Aussi le Card. Président de la Commission déclare-t-il qu'aucune action judiciaire d'un inférieur contre son Ordinaire, à raison de mesures administratives, n'est recevable, qu'il s'agisse d'une action pour se faire réintégrer dans des droits lésés, ou d'une action en dommages et intérêts. Seul le recours administratif est ouvert en pareil cas : il faut s'adresser aux Congrégations. — Le texte donne des exemples de mesures administratives qui pourraient léser des droits : provision de bénéfices ou d'offices, refus de collation de bénéfices. Ce ne sont que des exemples. Ils sont typiques : ainsi, le refus de collation même nécessaire, — collation à laquelle l'intéressé aurait *droit*, — ne peut ouvrir qu'un recours aux *Congregations*. On pourrait en imaginer d'autres. Dès avant le Code on était d'accord sur des points comme : refus ou retrait de juridiction déléguée pour les confessions, retrait d'un office *ad nutum :* l'intéressé n'a aucun *droit* à cette juridiction, à cet office. On peut ajouter maintenant : refus de confirmation d'élection d'un sujet apte et légitimement élu ; infliction indue d'une peine canonique par mesure disciplinaire. Le recours sur ces passe-droits relève des Congrégations, non des tribunaux.

J. Janssens, s. i.

Bibliographie

G. Cocchi, C. M. **Commentarium in codicem i. c. ad usum scholarum.** Lib. III. De rebus. Partes IV-VI. Taurini-Romae, Marietti, 1924 (21 × 13 cm)., 444 pp. Prix : 13,50 lires.

M. Cocchi, continue rapidement la publication de son commentaire détaillé du Code. Le tome VI nous apporte l'explication des cc. 1322-1551 ; la première partie du livre III ne sera traitée qu'après les livres IV et V. Nous avons déjà eu l'occasion de faire connaître à nos lecteurs la méthode de M. Cocchi et les qualités de son commentaire ; il suffira donc de les renvoyer à nos comptes-rendus précédents (Voir ci-dessus, p. 308).

J. C., s. i.

H. Noldin, s. i. **De principiis theologiae moralis.** Editio 17ª quam recognovit et emendavit A. Schmitt. s. i., Oeniponte, F. Rauch, 1924 (24 × 12 cm), 358 pp.

Cette édition se distingue de la quatorzième, préparée par le regretté moraliste, par l'insertion des documents du Saint-Siège, trois nouveaux numéros et une impression plus tassée, qui a permis de gagner 50 pages. L'ouvrage de l'ancien professeur d'Innsprück est avantageusement connu par la solidité de la doctrine, l'abondance des questions traitées, la clarté de l'exposé, la limpidité du style. Il est peu probable que le reviseur modifie sur des points importants les théories ou les solutions de son prédécesseur. Quelques notions demanderaient cependant un examen plus développé ou une explication plus conforme aux principes de la morale : signalons l'imperfection positive (p. 282), le péché matériel (p. 285), la nature du péché véniel (p. 288), le conseil d'obéissance (p. 219), la non-rétroactivité des lois (p. 145). La définition de la quasi-paroisse (p. 146) n'est certainement pas empruntée au Code. Ces lacunes n'empêchent pas les « Principes » des PP. Noldin-Schmitt d'être un excellent manuel.

J. Creusen, s. i.

Antologia della Poesia religiosa in Italia a cura di Giovanni Papini. Milan, soc. d'édition « Vita e pensiero », 1923 (20 × 13 cm), xxiv-400 pp. Prix : 15 lires.

Cette anthologie nous présente une image de la poésie religieuse en Italie depuis le début du xiiie siècle jusqu'aux premières années du xxe siècle. L'originalité des courtes introductions et le sens littéraire qui a motivé le choix des morceaux sont suffisamment garantis par le nom de l'auteur Giovanni Papini. J. C.

L. Grimal, prêtre de S.-Sulpice. **L'Homme**, son origine, sa condition présente, sa vie future. Paris, Bonne Presse (22 × 14 cm), 2 vol. 508 et 448 pp. Prix : 20 fr.

L'auteur offre aux prêtres absorbés par les travaux du saint ministère et aux laïques instruits désireux de développer leurs connaissances religieuses un traité « d'anthropologie théologique » à la fois sérieux et simple. Il a écrit pour eux un livre clair, méthodique, agréable à lire, dans lequel il expose brièvement les principales questions que soulèvent les relations de l'homme avec Dieu. M. Grimal indique toujours avec soin l'enseignement authentique de l'Église et le distingue des théories des docteurs ; il traite avec sérénité et impartialité les questions discutées entre catholiques et fait preuve, en même temps, de prudence et de largeur de vue lorsqu'il parle des points de philosophie ou de science naturelle situés à la frontière de la théologie. J. A.

H. Brun. **La cité chrétienne**, d'après les enseignements pontificaux. Paris, Bonne Presse (20 × 13 cm), 544 pp. Prix : 9 fr.

Le monde des œuvres fera grand cas de cet ouvrage où M. H. Brun, suivant une méthode rigoureuse et objective, a coordonné l'enseignement social des Papes depuis Pie VII jusqu'à Benoît XV. C'était une œuvre à faire ; il l'a bien faite. Dans un premier livre sont exposées les questions générales et politiques, au grand complet. Le second est consacré aux questions sociales. — En tête des chapitres un bref résumé condense la doctrine. Suivent les textes empruntés à tous les documents pontificaux. Ajoutons encore qu'une table analytique détaillée facilite la consultation.

La tâche était difficile ; on ne s'étonnera donc pas de rencontrer çà et là quelques lacunes dans l'exécution. Nous n'insisterons pas sur les répétitions mais nous regrettons que certaines citations aient été préférées à d'autres plus explicites et plus denses. P. Goreux, s. i.

Au service de Jésus-Prêtre. Turin, Marietti, 1923 (16 × 11 cm), 299 pp. Prix : 7 fr.

L'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Cœur. — Son origine, — son esprit, — son organisation. Ib. 1922 (16 × 11 cm), 54 pp. Prix : 2 fr. 25.

Venant d'une femme, ce livre est remarquable. Il charme et surprend par la justesse de la pensée religieuse et la sobriété vigoureuse du style. Mᵉ Louise-Marguerite Claret de la Touche s'arrache, — littéralement, — au monde ; à la Visitation, où elle ne trouve la paix que sur la Croix, on peut croire qu'elle reçut avec les confidences du cœur souffrant de Jésus, la mission spéciale de raviver son culte parmi le Clergé. En tout cas, par

« l'Alliance sacerdotale universelle des amis du S.-C. » et par « l'Institut de Béthanie du S.-C. », voué à la prière et à l'immolation pour le Sacerdoce, œuvres nées toutes deux de son inspiration religieuse, Me Claret de la Touche fut et continue d'être « Au service de Jésus Prêtre ».

On trouvera exposés dans l'opuscule : « L'Alliance... », l'origine, l'esprit et les statuts de la première de ces œuvres.

Devons-nous dire que par leur valeur autant que par leur matière même, ces deux publications conviennent spécialement aux membres du Clergé?

François Jansen, s. i.

C. Lattey, s. i., **First notions of Holy Writ for students, readers, enquirers.** London, Longmans, Green and Co, 1923, 112 pp.

Le Père Lattey réunit ici en un petit volume une série d'articles qui avaient paru dans le *Catholic World* de New-York. Les sujets traités sont ceux qui figurent dans toute « Introduction à l'Écriture Sainte » : Herméneutique biblique, Inspiration, Texte et versions, Genres littéraires, etc. »; mais évidemment l'auteur ne prétend pas exposer à fond ces graves questions en ce petit nombre de pages rapides et familières; il semble avoir seulement à cœur de vulgariser ce minimum de notions essentielles qu'un chrétien éclairé ne peut ignorer. Dès lors il évitera — trop scrupuleusement peut-être — toute apparence technique, toute systématisation trop professorale; l'exposé ressemblera à une conversation assez libre, assez abandonnée, qui ne permettra pas toujours de serrer de près les questions avec toute la rigueur désirable. Mais au cours de la lecture on rencontrera maintes remarques suggestives, maintes comparaisons heureuses; on appréciera en passant telle façon concrète et vivante de poser le problème, tel chapitre spécialement réussi, comme le ch. V : Literary Form of Holy Scripture. Clair, alerte et pittoresque, l'ouvage fera tout le bien que l'auteur a eu en vue.

J. Levie, s. i.

Louis Peeters, s. i. **Vers l'Union divine par** les Exercices de saint Ignace. (*Museum Lessianum*) Bruges, Beyaert, 1924 (18 × 11 cm), 144 pp. Prix : 3 fr. 50.

Ce travail présente les « Exercices de saint Ignace » sous un jour inaccoutumé, comme une école de préparation à la grâce mystique. Plus généralement, on s'accorde à y voir le code d'un ascétisme militant à tendances pratiques et volontaristes qui subordonne carrément la spéculation à l'action. L'auteur montre tout ce que cette « image » classique du livre a de conventionnel. Et c'est le côté piquant de sa « thèse ». En substance, nous la croyons vraie mais nous l'aurions voulue plus rigoureuse dans son énoncé. Les « Exercices » n'empêchent aucune grâce mystique,

peuvent préparer à toutes, c'est entendu. Mais leur auteur un mystique lui-même, sans conteste, *vise-t-il* à former des « contemplatifs » et sa *méthode* conduit-elle « *per se* » à cette fin ? Ce doute laisse entrevoir l'intérêt sérieux de ce livre. Nous comptons bien qu'il se développera dans un travail plus serré et de plus vastes proportions. Tel qu'il est, il stimule la réflexion, éveille un intérêt réel et ranime fréquemment la dévotion du lecteur. François JANSEN, S. I.

R. P. BENOÎT VALLUY, S. I., **La Religieuse en retraite.** Nouvelle (10e) édition, revue, améliorée, annotée et mise d'accord avec les dernières décisions romaines par le P. E. JOMBART, S. I. Paris, Tralin, 1923 (19×12 cm), VIII-422 pp. Prix : 7 fr 50.

Le R. P. Valluy († 1869) avait composé une série d'ouvrages pour aider, dans leur travail de sanctification, les jeunes gens, les religieuses, les prêtres. Ils atteignirent les uns trois, les autres neuf, l'un d'eux dix-huit éditions et plusieurs eurent des traductions en deux ou trois langues étrangères. C'est dire que le R. P. Jombart, déjà connu par la revision de plusieurs ouvrages du P. Cotel, choisit bien les livres à la diffusion desquels il consacre un travail aussi modeste que fécond. « *La Religieuse en retraite* » nous offre un directoire pour la retraite générale, des méditations et considérations pour une retraite particulière et onze séries des trois exercices pour la retraite du mois. Ce livre pourra servir de guide surtout aux religieuses enseignantes amenées à faire seules la retraite annuelle ; aux aumôniers et aux maîtresses des novices, il fournira le moyen de diriger les retraites de postulat ou de profession, dont la date ne coïncide pas avec les exercices annuels de la communauté. J. C.

M. DE LAVAL. Une Ame de Lumière. **Le Baron François d'Yvoire**. Préface d'Henry Bordeaux. Paris, Téqui (18×11 cm), LXIII-282 pp. Prix : 7 fr.

Le commerce avec nos amis nous est bienfaisant tantôt par les bonnes choses qu'ils nous disent, le plus souvent parce que leur vie tout entière n'est qu'une longue bonne action. Certains livres de même nous rendent meilleurs par la doctrine qu'ils nous exposent ; d'autres nous introduisent dans le secret des âmes. La comparaison s'établit alors entre elles et nous, humiliante au début, mais tout de suite réconfortante : le feuillet qu'on retourne murmure un si pénétrant appel ! Mais qu'il est délicat de trouver pour les hommes du monde le livre qui leur convient. A tous ceux dont les jours se tissent du fil des événements qui intéressent le Pays, il faut mettre sur leur table la vie du baron d'Yvoire, à laquelle H. Bordeaux les introduira avec un art délicieux. Le grand chrétien dont M. de Laval raconte l'histoire fut mêlé à toutes les grandes choses qui nous passionnent encore :

Paix intérieure, Parlement, Presse, Problèmes sociaux et religieux, la grande Guerre même : car sa lumière a brillé dans nos ténèbres jusqu'en 1918. D'aucuns sans doute fermeront le livre avec le mélancolique regret qu'il y ait si peu d'âmes de lumière. Cette lecture, pensons-nous, versera de l'huile dans bien des lampes allumées déjà, mais qui pourraient s'éteindre faute d'entretien, avant que la première veille soit révolue.

L. DE CONINCK, S. I.

Pierre SCHEUER, S. I. **Notes bibliographiques sur la Contemplation infuse.** — Supplément à la Bibliographie du Traité *Des grâces d'oraison*, par le P. A. POULAIN. — (Extrait de la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1923-1924). Paris, Beauchesne, in-8°, 44 pp.

Ces notes bibliographiques relèveront la valeur de l'ouvrage si apprécié déjà du regretté P. Poulain. Elles présentent au lecteur une liste d'auteurs, allant du XII^e^ siècle jusqu'à nos jours et mentionnant pour chacun son œuvre mystique principale. Précieux instrument de recherches pour les amis, de plus en plus nombreux, de la mystique et pour tous ceux en général qu'intéresse l'histoire de la Spiritualité chrétienne. Chez le P. Scheuer, l'érudit cohabite avec le penseur et la science du premier égale la pénétration du second. Souhaitons à ces bons associés de compléter leurs notes et de les transformer par degrés en *Dictionnaire des Mystiques Chrétiens*.

François JANSEN, S. I.

Albert BESSIÈRES, S. I. **Parvuli.** *La robe blanche. La grande pitié du Royame de France* (**Hostia**) 55^e^ mille. Toulouse; Apostolat de la Prière. Tournai, Casterman, 1923 (18 × 11 cm), 79 pp.

Qui ne connaît le merveilleux talent du R. P. pour captiver les enfants? Les faits parlent mieux encore que toutes les paroles. Même dans nos patronages les enfants se disputent ses œuvres, se font inscrire d'avance : une fois qu'ils sont en possession du livre désiré, ils le lisent avec passion. Et ce qui consolera davantage encore l'auteur : nous constatons que ceux qui se sont ainsi intéressés aux charmantes histoires, deviennent, sans qu'on les exhorte, des fervents de la communion fréquente. Quel meilleur éloge pouvons-nous faire de ces délicieux petits livres?

E. HOCEDEZ S. I.

Eugène BACHA. **La Loi des Créations** Bruxelles, Lamertin. Paris, Alcan. (22 × 14 cm), 87 pp.

C'est à la fécondité d'un principe unique qu'est due toute création de l'esprit, religieuse, artistique, sociale... La liste de ces idées-mères révèle

l'impérieuse loi des créations humaines : l'imagination en mal d'invention ne peut que répéter la même manœuvre simple : passer d'une idée à son exacte antithèse, et cette production géminée épuise à chaque fois sa puissance génératrice. Le terme et le but du développement forcé est l'épanouissement total de notre liberté.

L'exposé, qui ne manque pas d'originalité, montre une érudition variée et étendue. L'auteur s'efforce d'éviter toute provocation, mais, sans parler de quelques propositions qu'un catholique n'admettra pas sans réserves, n'y a-t-il pas quelque danger à toucher en passant à tant de problèmes ardus, sur lesquels les spécialistes multiplient les nuances ? E. L.

Abbé J. Brugerette, **L'Art de mourir.** Paris, Lethielleux, (18×11cm), xii-330 pp. Prix : 7.50 fr.

L'auteur « se borne », nous dit-il modestement, « à butiner, à l'exemple de l'abeille, dans le vaste champ des leçons et des expériences d'autrui ». Il a réussi à composer sur un sujet sévère un livre attrayant. Ouvrez cette anthologie où les penseurs chrétiens, les philosophes et les lettrés prennent tour à tour la parole, où des exemples historiques sont rappelés et où des héros de la récente guerre invitent à imiter leur courage, et, sans doute vous ne refermerez pas de si tôt votre livre, ni sans éprouver un réconfort pacifiant et viril. E. D.

Maurice Maignan, des frères de Saint Vincent de Paul. **Le Prêtre du Peuple** ou la vie d'*Henri Planchat*, prêtre de la Congrégation des frères de S. Vincent de Paul, etc. 9e éd. Paris, Téqui, 1924 (18×11 cm), viii-289 pp. Prix : 6 fr.

« Un travailleur apôtre » : deux traits qui caractérisent adéquatement toute la vie de l'abbé Planchat. Les populations ouvrières de la plaine de Grenelle, comme aussi les apprentis et les ouvriers du patronage Sainte-Anne le voient inlassable. Dans un entretien intime et continuel avec Notre-Seigneur, l'abbé Planchat trouve les forces requises pour mener à terme un labeur surhumain. Il moule son activité sur les exemples du Christ « doux et humble de cœur » ; aussi les pauvres et les petits sont-ils l'unique objet, pour ainsi dire, de ses prédilections. Découvrant en Henri Planchat le type du « saint apôtre », cette biographie est de nature à faire du bien aux cœurs généreux que ne laissent pas insensibles les misères actuelles, et à leur signaler en même temps les moyens d'y remédier : un travail apostolique pour et par le Christ Jésus. H. M.

J. M. Texier, directeur de la Revue des Prêtres de Marie, Reine des Cœurs. L'**Oraison et la Messe avec Marie, Reine**

des Cœurs. Lettre-préface de S. E. le card. Mercier. Paris, Téqui, 1923 (18×13 cm), 390 pp. Prix : 7.50 fr.

Sujets d'oraison mariale — la plupart ayant déjà paru dans la « Revue des Prêtres de Marie, Reine des Cœurs », — suivis d'une méthode d'oraison et de célébration du Saint-Sacrifice, en union avec Marie. Ce livre est destiné spécialement au clergé. Il sera goûté surtout par ceux qu'un acte de consécration a rendus « esclaves de Marie ». Les méditations dont il se compose sont toutes imprégnées de l'esprit du B. de Monfort, et pleines de sa doctrine. Le bon goût du style, sa clarté, sa simplicité, donnent à ce livre un charme spécial. A. W.

XII Tabulae synopticae Summae Theologicae divi Thomae quas P. F. Coelestinus a sancto Joseph, Collegii Theologici Gandavensis Ex-Magister, Prov. Carm. Discalc. Flandriae Disposuit. D'Hondt-D'Haenens, Mariakerke prope Gandavum, MCMXXIIII. Prostat apud Beyaert (Bruges) et apud Auctorem, Couvent des R. P. Carmes (Ypres).

Ces douze tableaux synoptiques exposent d'une manière très facile toutes les questions de la Somme Théologique de saint Thomas. Ces tables ont été composées avec les soucis pédagogiques dont une longue expérience enrichit les professeurs. Les grands principes sont répétés, le lien est clairement indiqué. En note sont rappelées les définitions élémentaires, les formules à connaître. Pour le tableau sur la Trinité, le R. P. ne donne pas seulement l'énoncé des questions mais aussi des articles et il y joint la réponse des « Salmanticenses ». Ceux qui désirent réaliser d'une manière frappante la cohésion qui règne dans la Somme seront servis à souhait par ces tableaux. Le R. P. serait trop modeste s'il destinait à « l'utilité de ses seuls confrères » ses magnifiques tables synoptiques.

G. Delannoye, s. i.

Abbé Paulin Giloteaux. **Les âmes hosties, les âmes victimes.** Essai doctrinal, Paris, Téqui, (18 × 11 cm), 359 pp. Prix : 7 fr. 50.

L'auteur s'est efforcé d'étudier au point de vue doctrinal et dans sa réalisation pratique le rôle et l'état des âmes victimes. Il a conscience d'aborder « une question difficile et des plus délicates ». Pour mieux la résoudre, il n'a pas hésité à traiter la théologie du sacrifice, de l'expiation, de la satisfaction. Puis, en s'appuyant sur des écrivains comme le P. de Caussade, Mgr Gay, M. Saudreau, le P. Giraud, il expose la préparation à l'état de victime, l'oraison, les épreuves, les dévotions des âmes appelées à ce rôle magnifique. Une doctrine solide, une piété éclairée et ardente font de ce livre un manuel utile pour les directeurs de conscience et un bon guide pour les âmes généreuses. J. C.

E. André, s. i. **Pour aller à Dieu.** *Simples résolutions.* Nouvelle édition. Paris, Beauchesne, (17 × 13 cm), 122 pp. Prix : 4 fr.

Aux âmes qui savent s'imposer le contrôle d'elles-mêmes et cherchent dans des fruits de vie le signe de la vie intérieure féconde, le P. André offre sur les vertus cardinales et théologales des séries de résolutions, répondant aux débuts, aux progrès, à la perfection de chaque vertu. Ces pages seront à la fois un guide, un charitable conseiller, une voix qui prémunit contre l'illusion, qui stimule à une perfection toujours plus haute. Elles fourniront aussi la matière d'examens particuliers progressifs et généreux. J. C.

J. Grimal, S. M. **Pour mourir avec Jésus.** Douze préparations pour la retraite du mois. Paris, Beauchesne, 1924 (17 × 13 cm), 98 pp. (avec une gravure hors texte). Prix : 3 fr. 50.

Quelques réflexions sur la mort et ses leçons pour l'âme sacerdotale et religieuse, une prière au divin Maître inspirée par la pensée dominante de la méditation, tel est le cadre de ces douze préparations à la mort. Elles aideront à fixer l'esprit, à renouveler la prière à la fin de la retraite du mois. Peut-être insiste-t-on trop sur la pensée continuelle de la mort. Sauf attrait fort particulier, ce souvenir ne peut-être — sous sa forme particulière — le stimulant continu d'une vie fervente. J. C.

P. Lacau, s. c. j., **Précieux trésors des indulgences.** Petit manuel à l'usage du clergé et des fidèles. Turin-Rome, Marietti, 1923 (18 × 11 cm), xv-304 pp. Prix : 9 fr. 50.

« ... Un opuscule contenant les notions essentielles sur la nature des indulgences, d'après la théologie et le nouveau droit canonique, ainsi que les indulgences attachées aux objets de piété les plus usuels, aux prières et pratiques les plus faciles et les plus efficaces,... » : voilà ce que le P. Lacau s'est proposé de fournir aux fidèles.

On ne cherchera pas dans ce livre les dissertations savantes ou les explications détaillées que l'auteur n'avait pas l'intention de nous donner ; mais le clergé et les professeurs de religion y trouveront, après un très bon résumé de la doctrine définie ou la plus commune, un grand nombre de renseignements très pratiques sur les indulgences. La piété de l'auteur transparaît dans son exposé et en accroît encore la valeur. J. C.

Gabriel Picard. **La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques.** Édit. Spes. (18 × 11 cm), 94 pp. Prix : 5 fr.

Le but de cette brochure est d'inviter à la recherche, de provoquer des études (p. 10, p. 92). Métaphysiciens et théoriciens de la mystique répon-

dront sans doute à l'appel de l'auteur. Les premiers diront si, d'après les principes de saint Thomas, une intuition même obscure et confuse, est naturelle à l'esprit humain, et si la présence ontologique de Dieu suffit pour qu'il soit présent ad modum obiecti intellectus. Quant aux seconds, ils auront ample matière à réflexion : Continuité de la nature et de la grâce, de l'oraison ordinaire et de la contemplation ; annexion de la méditation et de la prière vocale au domaine mystique ; synthèse intellectualiste de la vie spirituelle, autant de problèmes posés. L'auteur aura t-il la joie d'avoir contribué à les résoudre ? On serait heureux de pouvoir l'en assurer.

L. Peeters, s. i.

Ad. Tanquerey. **Précis de théologie ascétique et mystique.** 1re partie : Les principes ; 2e partie : Les trois voies. Société Desclée. (18 × 11 cm), 624 pp. Prix : 7 fr. 20

Tous les directeurs spirituels ont entendu maintes fois une demande de ce genre : Indiquez-moi un résumé succinct et clair, théorique et pratique de la perfection chrétienne. Désormais la réponse leur est facilitée. Non certes que les bons manuels ascétiques ou mystiques fassent défaut, mais peu d'auteurs ont réussi comme M. T. à mettre en lumière les principes théologiques sur lesquels s'appuie l'ascèse chrétienne et à justifier de la sorte les pratiques et les règles consacrées par l'usage.

L'éminent Supérieur du séminaire d'Issy est trop estimé pour qu'il soit nécessaire de louer sa manière prudente et modérée, pleine d'onction et de bienveillance. Il n'a pas le périlleux amour des formules inédites, et entend bien rester d'accord avec ceux qu'il nomme « les sages de toutes les écoles ». Force lui est cependant, au terme de l'ouvrage, d'exposer les controverses récentes et de prononcer son jugement personnel.

En étudiant, ou plutôt en méditant ces leçons d'un maître vénéré le lecteur n'aura pas seulement des idées justes. La vie surnaturelle lui apparaîtra en sa divine beauté : il en suivra le développement progressif sous la conduite d'un guide expérimenté. Sans prétendre approfondir toutes les questions si délicates et si complexes de l'ascèse et de la mystique, et donc sans dispenser de consulter et d'approfondir les œuvres des Maîtres, ce précis est substantiellement complet. Ses deux parties : théorique et pratique ne sont pas tellement distinctes qu'elles ne se compénètrent intimement. Ceci n'est pas un reproche. Comment éclairer les principes sans les rapprocher de leurs applications pratiques ? et serait-il possible de ne pas réserver l'exposé méthodique de la mystique au moment où se dévoile le secret de la voie unitive ?

Puissent directeurs et dirigés se conformer aux avis qui leur sont adressés dans tout le cours de l'ouvrage.

L. Peeters, s. i.

A. Pottier. **La doctrine Spirituelle du P. Louis Lallemant.** Texte primitif revisé et annoté. Paris, Téqui, 1924 (18 × 11 cm), xxxii-521 pp. Prix : 12 fr.

Quiconque lira attentivement la préface et les notes du P. Pottier comprendra l'utilité, disons mieux : la nécessité de la nouvelle édition. Ni la vertu éminente du P. L. Lallemant ni le zèle apostolique des disciples formés à son école ne sont contestés. Et pourtant le livre célèbre publié par le P. Champion n'excite pas une admiration sans réserve. Le premier éditeur a mis en œuvre les notes du P. Rigoleue, mais en retouchant le style et en disposant ses documents d'après un plan de sa façon. Le nouvel éditeur croit, et avec raison pensons-nous, découvrir dans un manuscrit du P. Jean-Joseph Surin le vrai fil conducteur de la Doctrine spirituelle. Si, déférant à des conseils autorisés, il n'a pas cru pouvoir bouleverser le plan du P. Champion, il nous donne du moins un tableau des remaniements les plus plausibles. Mais il rend à la mémoire de l'illustre maître un service bien autrement précieux en justifiant par des notes judicieuses les points contestés de sa Doctrine. Telle citation du P. Rigoleue (p. 504) montre avec quelle réserve il faut entendre la nécessité de la contemplation. Le volume promis sur le P. Louis Lallemant et les spirituels de son temps complètera bientôt, nous l'espérons, l'apologie d'une école spirituelle qui nous transmet le plus pur esprit de saint Ignace et de la Compagnie de Jésus. L. Peeters, s. i.

Publications nouvelles.

Famille, Travail, Épargne Manuel de Vie pratique (Académie d'éducation et d'entr'aide sociale) Paris, éditions Spes. 1924 (18 × 12 cm). — I. Hygiène sociale 49 pp. — II. Économie et prévoyance 31 pp.

Ducrot, M. S. **Élévations sur le mystère de la Salette.** Grenoble. — Tournai, 1924 (17×11 cm), 260 pp. Prix : 4 fr. 50.

« Les élévations contenues dans ce volume s'inspirent aussi d'une parole prononcée par N.-D. de la Salette ou le plus souvent d'une invocation tirée de ses litanies ; mais c'est pour en dégager les puissances de vie surnaturelle et intimement « salettines » qui y sont renfermées ». — Se vend au profit de l'École apostolique des Missionnaires de la Salette, chez M. l'abbé L. Comte, 15 rue Voltaire, Grenoble, et École apostolique, 43 chemin du Crampon, Tournai.

Vie de la glorieuse **Sainte Anne,** Mère de la T. S. Vierge, Aïeule de N. S. J. C. d'après la vénérable Marie d'Agreda suivie de prières en son honneur. New-York. Eglise S.-Jean-Baptiste. (15×10 cm), 130 pp.

F. X. Godts. c. ss. r. **Définibilité de l'Assomption corporelle de la S. Vierge.** Réfutation d'une récente brochure allemande. Esschen, Librairie S. Alphonse, 1924 (24×16 cm), 102 pp. Prix : 4 fr. 50.

René Gaell. Les grandes guérisons de Lourdes. **Celle qui ressuscita** 7e mille. Paris, Téqui, 1924 (18 × 11 cm), 242 pp. Prix : 5 fr.

A. Bessières. Aux Prêtres. **La croisade Eucharistique des enfants.** Toulouse, Apostolat de la prière (22×14 cm), 12 pp. Prix : 0,25 fr.

D. E. Flicoteaux. **Le culte du S. Précurseur.** Esschen, Librairie S. Alphonse, 1924 (17×11 cm), 59 pp. Prix : 2 fr.

Travail solide, basé sur l'Écriture, la liturgie, la tradition, fait pour inspirer une vraie dévotion à un saint un peu trop négligé. E. H.

Abbé L. Deyrieux. **La Sagesse selon l'Évangile.** Méditation sur quelques Paraboles. Avignon, Aubanel, (18×11 cm), 173 pp. Prix : 4 fr. 50.

Piété sincère et foi profonde, psychologie avertie, style simple, digne, élégant. Les devoirs traités sont les suivants : le devoir de produire — la prière humble — persévérante — le souci de nos âmes — misères de la richesse — vigilance — charité — humble amour et foi profonde. de R.

Saint Thomas d'Aquin. Le théologien, le méthaphysicien, le Poète. Conférences données à l'occasion du VIe centenaire de sa canonisation, par les P. P. É. Mersch, Ch. Lemaître, A. Mativa, s. i. Lille, Bruges, Desclée, De Brouwer. 1924 (18×11 cm) 71 pp.

Ces conférences méritaient l'impression : elles se distinguent par l'originalité des auteurs aussi bien que par la connaissance approfondie du sujet. En quelques pages, ils ont réussi à nous donner une idée vivante du grand Génie dont le monde chrétien a célébré le VIe centenaire.

E. Hocedez, s. i.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Quelques éclaircissements sur le jubilé

Le jubilé est un temps de grâce durant lequel le Saint-Siège offre aux fidèles qui accomplissent les œuvres prescrites une indulgence plénière solennelle et le bienfait de diverses faveurs spirituelles en vue de rendre plus aisée leur entière réconciliation avec Dieu. Cette indulgence ne diffère pas essentiellement des autres indulgences plénières ; mais par sa solennité même, par les facilités d'absolution et de dispenses qui l'accompagnent, par les prédications et les cérémonies qui se font à cette occasion, par la dévotion qui en résulte dans le cœur des fidèles et par les grâces de Dieu en ce temps privilégié, elle trouve les âmes mieux préparées à obtenir ses effets dans toute leur plénitude. Et grâce au renouvellement individuel de chaque fidèle, elle produit comme un renouvellement général dans tout le corps de l'Église. Il est donc grandement souhaitable que, selon le vœu de la bulle d'indiction, les pasteurs avivent dans les âmes le désir de bénéficier des grâces jubilaires et que, de la sorte, durant l'Année Sainte, un courant de sainte ferveur circule dans la chrétienté. On veillera, comme le recommande encore la bulle, à ce que le voyage de Rome ne soit pas un simple voyage d'agrément ou de curiosité artistique et même religieuse, mais qu'il soit marqué du caractère d'un vrai pèlerinage.

On distingue deux sortes de jubilés : les jubilés *extraordinaires*, que les Souverains Pontifes accordent à des époques indéterminées à l'occasion d'événements d'une importance exceptionnelle ; et le jubilé *ordinaire* ou *grand* jubilé qui dans la discipline actuelle revient tous les vingt-cinq ans. C'est celui-ci qui aura lieu l'an prochain. Il commencera aux premières vêpres de Noël 1924, et finira aux premières vêpres de Noël 1925. Ce temps s'appelle l'*Année*

Sainte; ses deux termes sont marqués par les cérémonies de l'ouverture et de la clôture de la *Porte Sainte* qui se fait à ces deux dates simultanément dans les quatre basiliques romaines de S. Pierre du Vatican, de S. Jean de Latran, de Sainte Marie-Majeure et de S. Paul-hors-les-murs.

Suivant un usage traditionnel le jubilé durant l'Année Sainte ne pourra être gagné qu'à Rome : hors de Rome non seulement on n'en bénéficiera pas (sauf certaines exceptions que nous signalerons plus bas), mais même la plupart des autres indulgences seront suspendues pour les vivants; et les pouvoirs pénitentiels des prélats et des confesseurs subiront des restrictions. Le but de ces mesures est de porter un plus grand nombre de fidèles à entreprendre le pèlerinage de Rome, par là de resserrer les liens de l'unité et, en la rendant plus manifeste, d'en faire naître le désir dans le cœur de nos frères séparés (1). On peut espérer en outre que ce rapprochement des enfants de l'Église, autour de leur Père commun, atténuera les divisions qui sont le triste résultat de la dernière guerre.

Il est du reste vraisemblable que, selon les usages, après la clôture de l'Année Sainte le jubilé, avec une partie de ses faveurs, sera étendu au reste de l'univers chrétien.

La discipline du présent jubilé est contenue dans cinq documents apostoliques :

1° La bulle d'indiction, *Infinita Dei misericordia*, du 29 mai 1924 (*A. A. S.*, t. XVI, 209).

2° La Constitution *Ex quo*, du 5 juillet 1924, relative à la suspension des indulgences et des pouvoirs hors de Rome (*A. A. S.*, t. XVI, 305).

3° La Constitution *Si unquam*, du 15 juillet 1924, qui détermine les pouvoirs des pénitenciers et confesseurs de Rome durant l'Année Sainte (*A. A. S.*, t. XVI, 1924, 309).

(1) Cf. Le préambule de la Constitution *Ex quo*.

4° La Constitution *Apostolico muneri*, du 30 juillet 1924, qui dès cette première année permet à certaines catégories de fidèles de gagner le jubilé sans se rendre à Rome (*A. A. S.*, t. XVI, 316).

5° Les *Monita* de la S. Pénitencerie, en date du 31 juillet 1924, qui fixent diverses règles aux confesseurs de Rome et précisent certains points relatifs à l'indulgence jubilaire (*A. A. S.*, t. XVI, 337) (1). Les confesseurs auxquels s'adressent les fidèles autorisés par la Constitution précédente à gagner le jubilé hors de Rome, peuvent user de ces *Monita* « quatenus ipsis applicari possint » (*Ibid. Monitum* XXI).

Les notes suivantes ont pour but de fournir quelques brèves indications : 1° sur la *suspension des indulgences*; 2° sur la *suspension des pouvoirs;* 3° sur les catégories de fidèles qui durant l'Année Sainte seront admis à *bénéficier du jubilé hors de Rome*. (2).

Auparavant, faisons observer, au sujet de l'interprétation de la discipline jubilaire que, selon l'opinion la plus commune, les *privilèges du jubilé* sont d'une large interprétation,

(1) Lors du jubilé de 1750, Benoît XIV publia une série de Constitutions pour fixer la discipline jubilaire et trancher divers doutes à son sujet : elles sont devenues classiques en la matière, surtout depuis que la Congrégation des Indulgences, en date du 15 mars 1872 eut répondu qu'on devait s'en tenir à ces constitutions, dans tout jubilé, en tout ce qui ne serait pas contraire aux bulles spéciales de ce jubilé. Ce sont exactement les Cst. *Cum nuper* (1749), *Convocatis* (1749), *Inter praeteritos* (1749), *Paterna Caritas* (1749), *Benedictus Deus* (1750), *Celebrationem* (1751). On peut se demander si, après le Code, cette décision de la S. Congrégation garde sa valeur. Cependant, au moins d'après l'*esprit* du canon 6, les Constitutions de Benoît XIV aideront à l'interprétation privée. Au surplus les bulles du jubilé actuel éclairent par elles-mêmes beaucoup des points controversés, et c'est à elles qu'il faut avant tout se reporter : elles font proprement loi pour la prochaine Année Sainte. — (2) Dans une prochaine livraison, nous comptons compléter ce sujet en indiquant quelles œuvres sont prescrites à cette catégorie de personnes pour profiter de l'indulgence et de quels pouvoirs se trouveront munis, à leur égard, les confesseurs qu'elles choisiront à cet effet.

« nisi in particulari casu aliter sit iudicandum » (Can. 68, 50); au contraire les *conditions* prescrites pour le gagner doivent être interprétées strictement, « nisi latiorem interpretationem suadeat stylus Curiae » (1).

§ 1. — LA CONSTITUTION « EX QUO » ET LA SUSPENSION DES INDULGENCES

Durant toute l'année jubilaire, en règle générale, les indulgences, en dehors de celle du jubilé, sont suspendues pour les vivants dans l'Église entière (2) : les indulgences partielles comme les indulgences plénières; les indulgences accordées directement par le Saint-Siège, comme les indul-

(1) Cfr D. Bastien, *Tractatus De iubilaeo*, p. 55, sqq. : « Breviter principia contrahamus : Lata acceptanda est interpretatio quando agitur de indulgentia ceterisque favoribus; stricta vero quando Bullae certa opera exsequenda, suspensionem indulgentiarum, etc. imponunt ». Notons en outre au sujet des cas de probabilité que, si en matière précise d'*indulgence*, le probabilisme n'a aucune efficacité pratique, on peut en appliquer les principes quant aux questions qui portent sur la *juridiction* (Cf. can. 203). — (2) Nombre d'auteurs pensaient jusqu'ici que les basiliques et églises de Rome étaient exceptées de cette suspension (D. Bastien, *Tractatus de iubilaeo*, p. 219. Et cf. Sixte iv, *Extrav. Comm.* C. 55, V, 9). Mais, pour ce qui est au moins du jubilé actuel, la Pénitencerie suppose clairement le contraire. Dans ses *Monita*, au n. xix (*A. A. S.* t. xvi, 1924, p. 343), après avoir déclaré que la suspension des *facultés* n'a pas lieu à Rome, elle ajoute que, quant aux *indulgences*, celles-là restent en exercice qui sont munies du privilège spécial de ne pas être atteintes par la suspension générale de l'Année Sainte : c'est dire implicitement que les autres indulgences ne jouissent pas de l'exception. Il faut reconnaître que cette interprétation est conforme à la lettre de la Cst. *Ex quo*. On y lit : « Usitatas indulgentias ac facultates Nostro nomine extra Urbem exercendas... suspendi decernimus » ; où l'on voit que les mots *extra Urbem* portent exactement sur les seules *facultés*, non sur les *indulgences*. Et conformément à cette distinction, plus bas, tandis que la Constitution excepte Rome, en termes formels, de la suspension des facultés (§ *Ad illud*), elle n'exprime aucunement cette limitation relativement aux indulgences (§ *Ceteras omnes*).

gences accordées par quelque autre, en vertu soit d'une délégation du Droit, soit d'un indult particulier (1).

Il y a cependant quelques exceptions à cette règle.

Notons d'abord que la suspension est restreinte aux indulgences que l'on gagnerait pour les *vivants* : quant aux *défunts*, on peut continuer à les faire profiter non seulement des indulgences qui leur sont exclusivement propres, comme celle de l'*autel privilégié*, mais encore des indulgences qui, en temps ordinaire concédées pour les vivants, sont cependant applicables aux âmes des fidèles trépassés. Bien plus, durant l'année jubilaire toutes les indulgences leur deviennent applicables (2), à l'exception de celle du jubilé quand on la gagne la première fois. (Pénitencerie, *Monita*, XVII).

En outre, *même en faveur des vivants*, sont maintenues en exercice :

1° Les indulgences *in articulo mortis*. De ce nombre est l'indulgence attachée par Pie X à la récitation de la formule d'acceptation de la mort : *Domine Deus iam nunc* (3) ; mais non les indulgences ajoutées par Benoît XV pour la rénovation de cet acte (4).

2° Les indulgences de l'*angelus*.

3° Les indulgences attachées à la visite du T. S. Sacrement, durant les Quarante-Heures. Lors du jubilé de 1900, la bulle de suspension *Quod pontificum* (5) ne maintenait que l'indulgence de dix ans et dix quarantaines ; les termes plus généraux de la bulle *Ex quo* s'étendent, pour le jubilé de 1925, à

(1) « Ceteras omnes indulgentias plenarias et partiales, aut ab Apostolica Sede directe concessas aut ab aliis quoquo pacto concessas concedendasve ex facultate iure ipso vel peculiari indulto sibi facta, decernimus per totum Annum Sanctum vivis nequaquam prodesse, sed tantummodo vita functis ». — (2) C'est ce sens que Benoît XIV, *Cum semper*, et l'interprétation reçue donnent aux expressions employées par la bulle *Ex quo* et déjà usitées dans les précédentes bulles jubilaires : « Ceteras omnes indulgentias ... decernimus vivis nequaquam prodesse, sed tantum vita functis ». — (3) *N. R. Th.*, XXXVI, 556. Et cf. XLIII, 279. — (4) *N. R. Th.*, XLVI, 621. — (5) *N. R. Th.*, XXXII, 87.

toutes les indulgences des Quarante-Heures sans distinction : on les trouvera dans le décret du Saint-Office *Augetur*, du 22 janvier 1914 (1).

4° Les indulgences accordées à ceux qui accompagnent le T. S. Sacrement pour la communion des malades ou qui envoient un cierge pour être porté à cette occasion.

5° L'indulgence de la Portioncule à Assise, dans l'église de Sainte-Marie des Anges, le 2 août : hors de ce sanctuaire, on ne peut la gagner que pour les défunts.

6° Les indulgences que les cardinaux, les nonces, les archevêques et les évêques ont coutume d'accorder quand ils célèbrent pontificalement, quand ils donnent leur bénédiction ou en toute autre forme usitée. La S. C. des Indulgences, le 22 décembre 1824 (*Decr. auth.* n. 255) a déclaré que l'indulgence plénière annexée à la bénédiction papale ne jouirait pas de cette exception : la raison en était sans doute que les bulles jubilaires visaient seulement les indulgences de droit commun ; or la faveur de donner la bénédiction papale, quoique *offerte* universellement aux évêques, ne leur était cependant *accordée* que sur leur demande individuelle et par indult particulier. Mais, depuis le Code, elle est devenue de droit commun (can. 914) ; nous ne voyons donc pas pourquoi dans le jubilé actuel on ne la comprendrait pas sous les termes généraux de l'exemption. Toutefois, comme la bulle ne nomme que les cardinaux, archevêques et évêques, on peut douter, jusqu'à plus ample déclaration, que la même concession s'étende aux vicaires et préfets apostoliques. Dans tous les cas eux aussi peuvent continuer à donner la bénédiction papale conformément aux termes du canon 914, et l'indulgence profitera, pour le moins, aux fidèles trépassés (2).

(1) *N. R. Th.*, XLVI, 357. — (2) « Etenim ex indulgentiis, quae pro vivis concessae sunt, has quae sequuntur, integras atque immutatas permanere volumus : I. Indulgentias *in articulo mortis* lucrandas. — II. Eam qua frui omnibus licet, quotquot ad sacri aeris pulsum, *Salutationem*

7° L'acte de concession de certaines indulgences porte qu'elles ne seront pas atteintes par la suspension jubilaire et que nonobstant, cette suspension générale, elles demeureront en exercice même durant l'Année Sainte. Les *Monita* de la Pénitencerie, n. XIX, déclarent expressément que l'intention de S. S. Pie XI n'est pas de révoquer ce privilège, pourvu qu'il conste authentiquement de sa réalité et de sa perpétuité : « S. D. N. eiusmodi indulta seu privilegia, etsi de iis in memorata Constitutione (La Constitution *Ex quo*) siletur, non revocat, modo authentice constet ea ipsa fuisse et revera et in perpetuum concessa, ad can. 70 (1), 71 et 60 § 2. » Pour bénéficier de cette déclaration, l'indulgence doit-elle avoir été exemptée en termes exprès *même de la suspension de l'Année Sainte,* ou suffit-il qu'elle ait été exemptée généralement de toute suspension surtout en termes insistants?

Cette dernière clause paraît suffire.

En effet le *Monitum* précité renvoie aux canons 71 et 60 § 2. qui statuent que les privilèges non contenus dans le Code et ceux accordés par rescrits particuliers, ne sont pas censés révoqués par une loi générale contraire, *nisi aliud in ea lege caveatur;* c'est nous dire que les clauses dérogatoires de la Constitution *Ex quo* n'ont pas assez d'efficacité pour atteindre les privilèges et les indults relatifs à la non-suspension des indulgences. Et de fait au jubilé de 1900, où la bulle *Quod ponti-*

angelicam, aliamve pro temporis ratione precationem, recitaverint. — III. Indulgentias iis tributas qui pie templa ubi Sacramentum augustum *quadraginta horarum* spatio adorandum proponitur. — IV. Indulgentias quas eos lucrari decretum est, qui Sacramentum augustum, cum ad aegrotos defertur, comitentur, aut cereum vel facem per alios ferendam ea occasione mittant. — V. Indulgentiam toties quoties lucrandam, iis concessam qui Sacellum Portiunculae in templo S. Mariae Angelorum, prope Assisium, pietatis causa, adierint. — VI. Indulgentias quas S. R. E. Cardinales, Apostolici Sedis Nuntii, itemque Archiepiscopi et Episcopi in usu Pontificalium aut impertienda benedictione aliave forma usitata largiri solent ».

— (1) Aux termes du canon 70, tout privilège est censé perpétuel, à moins qu'il ne conste du contraire.

ficum contenait exactement les mêmes clauses dérogatoires que la bulle *Ex quo* (1), les indulgences des Lieux-Saints furent déclarées maintenues à cause des termes de leur concession (2), bien que mention nominative du jubilé n'y fût pas faite. Ces indulgences subsistent donc dans le présent jubilé. Il faut en dire autant des indulgences qui seraient protégées par des clauses analogues, telles les indulgences des Congrégations de la T. S. Vierge contenues dans la bulle d'or *Gloriosae Dominae*, du 27 septembre 1748, de Benoît XIV (3).

Remarquons enfin que la Constitution *Ex quo* ne suspend pas les pouvoirs d'indulgencier les objets de piété, d'ériger les chemins de croix, de bénir et d'imposer les scapulaires, de recevoir dans les confréries, de donner la bénédiction papale ou l'absolution générale et autres facultés analogues; mais, durant l'Année Sainte, les fidèles ne pourront bénéficier des indulgences, en suite de ces bénédictions et érections, qu'en faveur des défunts. La chose a été formellement déclarée par la Pénitencerie, lors du jubilé de 1900, au sujet de la bénédiction papale que les prêtres d'une Congrégation avaient le privilège de donner à l'occasion de leurs missions; et

(1) « Contrariis non obstantibus quibuslibet ». — (2) « Stante bulla Pii IV *Divina disponente clementia*, diei 17 iulii 1561, indulgentias Terrae Sanctae ibidem concessas hoc anno quoque jubilaei ratas firmasque remanere » (*N. R. Th.*, XXXII, 659). Voici les termes de la bulle de Pie IV : « Necnon praesentes Litteras... sub quibuscumque revocationibus, *suspensionibus*, derogationibus, limitationibus, vel aliis contrariis dispositionibus, similium vel dissimilium indulgentiarum facultatum, privilegiorum, indultorum et aliarum gratiarum a Nobis et successoribus nostris Romanis Pontificibus pro tempore existentibus ... quovis modo emanatis nullatenus comprehendi...; sed attentis Locorum distantia religioneque, semper ab illis exceptas decernimus ». Et il est à noter que la Pénitencerie *déclara* simplement les *indulgences* maintenues *en vertu de la bulle de Pie IV*, tandis qu'elle maintenait les *pouvoirs* par concession expresse et spéciale de Léon XIII (*N. R. Th.*, ibid.). — (3) « Nec praesentes litteras sub quibuscumque similium vel dissimilium gratiarum revocationibus, *suspensionibus*, limitationibus, derogationibus aut aliis contrariis dispositionibus

il va de soi que la déclaration doit être étendue aux autres facultés que nous venons de signaler (1).

A part l'indulgence du jubilé et les indulgences exceptées par la Bulle et ci-dessus énumérées, il est défendu, durant l'Année Sainte, sous peine d'excommunication à encourir *ipso facto* et d'autres peines *ferendae sententiae* au jugement des Ordinaires, de *publier*, *annoncer*, ou *mettre en usage* toute autre indulgence : « Nullae praeterea uspiam... publicentur, indicantur, vel in usum demandentur ». On admet le plus communément, sur le sens des mots *in usum demandari*, cette interprétation de Gobat : « Non videntur designare eos qui tempore iubilaei praecise conantur lucrari indulgentias per bullam suspensas; sed illos solos qui alios inducunt ad eiusmodi conatum; plus enim non significat *in usum demandari* (2) ». Ceux-là sûrement encourraient la censure qui dans un sermon engageraient les fidèles à gagner *pour eux-mêmes* les indulgences suspendues ou qui organiseraient une cérémonie dans ce but. Je dis *pour eux-mêmes;* car la bulle maintient les indulgences *pour les défunts* et par conséquent il est permis de les annoncer et d'en user.

§ 2. — LA CONSTITUTION « EX QUO » ET LA SUSPENSION DES POUVOIRS.

Durant l'année jubilaire, non seulement les indulgences mais certains pouvoirs aussi sont suspendus; il y a cependant cette différence entre les pouvoirs et les indulgences, que, en ce qui concerne les pouvoirs, Rome et ses faubourgs sont exceptés de la suspension. A Rome donc tous les confesseurs

per Nos vel alios Romanos Pontifices successores Nostros aut Sedem Apostolicam, etiam motu, scientia et potestatis plenitudine paribus pro tempore quomodolibet factis comprehendi, sed semper ab illis exceptas, et, quoties illae emanabunt, toties in pristinum statum restitutas, repositas et plenarie reintegratas esse et censeri, omnibusque et singulis quos ipsae concernunt, plenissime suffragari debere ... decernimus ». —

(1) *N. R. Th.*, XXXII, 332. — (2) Cf. D. Bastien, *op. cit.*, p. 224.

peuvent continuer à user des facultés dont ils se trouveraient munis. Il faut en dire autant *hors de Rome* des confesseurs auxquels s'adresseraient les religieuses et autres personnes que la bulle *Apostolico muneri* autorise dès cette année à bénéficier du jubilé sans se rendre dans la Ville Sainte (*ibid.* § *Porro liceat*). Nous en parlerons ci-dessous (1).

Les facultés et indults ainsi suspendus sont les suivants, *à quelque personne ou de quelque façon qu'ils aient été accordés :*

1° D'absoudre des *cas réservés au Saint-Siège*. Le pouvoir d'absoudre des cas réservés aux Ordinaires par le droit commun n'est pas suspendu ; quant aux cas diocésains ou cas que les Ordinaires se sont réservés *Sibi*, la bulle *Apostolico muneri* exhorte ceux-ci à ne pas refuser le pouvoir d'en absoudre les personnes qui sont autorisées à gagner le jubilé hors de Rome (2) : c'est dire que de soi ils ne sont pas visés par les bulles jubilaires.

2° De relever des *censures*.

3° De dispenser des *vœux* et de les commuer.

4° De dispenser des *irrégularités* et des *empêchements* (3).

Néanmoins la bulle *Ex quo* excepte de la suspension :

1° Les facultés accordées par le Code de quelque manière que ce soit. Ne sont cependant pas compris dans cette

(1) « Concedimus ut *sine detrimento earum facultatum quas forte alio titulo exercere possit*, personas supradictas in foro sacramentali tantum absolvere queat, etc. ». — (2) « Eligendis ad praesentium effectum confessariis impertiri ne recusent facultatem absolvendi a casibus qui ipsis Ordinariis reservati sint » (§ *Hortamur autem*). — (3) Lors du jubilé de 1900, la Pénitencerie a entendu ce mot non seulement des empêchements aux Saints Ordres mais aussi des empêchements de mariage ; car, après avoir déclaré que la suspension n'atteignait pas les pouvoirs accordés aux Ordinaires pour le for externe, elle ajoutait : « On doit regarder comme de for externe la faculté de dispenser dans les mariages mixtes ». (Pénit. 21 déc. 1899, dans *N. R. Th.*, XXXII, 196). Cette mention des mariages mixtes ne s'expliquerait pas, si la Pénitencerie eût pensé que la suspension visait les seuls empêchements aux SS. Ordres.

exemption les privilèges acquis en dehors du Code et que les canons 4 et 613 ont seulement déclaré non-abrogés par la nouvelle législation : durant le jubilé, ils resteront suspendus, s'ils se rapportent à l'une des catégories ci-dessus énumérées (1).

2° Les facultés accordées pour le *for externe* aux nonces, internonces, délégués apostoliques et aussi les facultés *pour le même for* accordées de quelque manière que ce soit, *à l'égard de leurs sujets*, aux Ordinaires des lieux et aux Supérieurs des ordres religieux (2).

a) Sous le nom d'Ordinaires des lieux sont compris les évêques résidentiels, les abbés et prélats *nullius* ; leurs vicaires généraux ; les administrateurs, vicaires et préfets apostoliques ; ceux qui, au défaut de ces divers prélats, font l'intérim de leur office. Les supérieurs des ordres religieux sont ceux des ordres qui ont la profession solennelle — (Can. 198 ; 488, 2°).

b) La bulle exempte les facultés « *quoquo modo tributas* ». Donc celles qui viennent d'un privilège stable comme celles qui viennent d'un indult temporaire, d'une concession générale ou d'une concession particulière à quelques cas ou quelques personnes.

(1) « Ratae sint facultates omnes per Codicem iuris canonici quovis modo concessae, exceptis facultatibus ex privilegio provenientibus, per Codicem non revocato, ut ad canones 4 et 613 ». — Parmi les pouvoirs qui de ce chef resteront en exercice, signalons le pouvoir des curés d'absoudre des cas diocésains durant le temps pascal, et celui des missionnaires à l'occasion des missions (can. 899) ; les pouvoirs des Ordinaires, curés et confesseurs de dispenser des empêchements de mariage en péril urgent de mort ou dans les cas perplexes (can. 1043-1045) ; le pouvoir des Ordinaires, et, dans les cas perplexes, des confesseurs, de dispenser des irrégularités provenant d'un délit occulte (can. 990) ; le pouvoir des confesseurs d'absoudre au for sacramentel des censures même réservées dans les cas de grande urgence aux termes du canon 2254 ; le pouvoir des Ordinaires d'absoudre dans les cas occultes des censures simplement réservées au Saint-Siège (can. 2237 § 2). — (2) « Ratae item firmaeque sunto facultates pro foro externo ab Apostolica Sede tum Nuntiis, Internuntiis et Delegatis Apostolicis factae, tum Ordinariis locorum et Antistibus religiosorum Ordinum quoquo modo in subditos suos tributae ».

c) On notera que les facultés des Ordinaires et Supérieurs religieux ne peuvent être exercées qu'à l'égard des personnes soumises à leur juridiction. Par conséquent les pouvoirs dont jouirait un Supérieur d'ordre relativement aux étrangers sont atteints par la suspension.

d) Puisque les pouvoirs sont maintenus tels quels, ceux que les prélats et supérieurs avaient la faculté de subdéléguer, demeurent subdélégables.

3° Les facultés *pro foro interno*, que la Pénitencerie « a coutume d'accorder » aux *Ordinaires* et aux *confesseurs*, ne sont pas non plus suspendues hors de Rome, mais elles ne sont utilisables qu'en faveur des pénitents qui, au moment où ils font leur confession, ne peuvent, *sans grave inconvénient* au jugement de l'Ordinaire ou du confesseur, se rendre à Rome.(1)

a) On interprétera la gravité de l'inconvénient *ex aequo et bono* selon le sens que les moralistes donnent à cette expression; l'inconvénient peut être ou matériel ou moral « desumi potest, dit Genicot-Salmans, e sanitate, e munere implendo, e negotiis magni momenti hic et nunc gerendis, etc. » Les Ordinaires et confesseurs en jugeront sans anxiété ; pourvu qu'il y ait un doute positif et probable, l'Église supplée la juridiction (Can. 209) (2). Et, on le remarquera, tandis que l'usage des indulgences est défendu sous peine de censure, aucune sanction n'est énoncée à l'égard de l'usage des pouvoirs.

b) Il n'est pas nécessaire que l'inconvénient doive durer toute l'année jubilaire ; il suffit qu'il existe au moment de la confession et ne cesse pas à brève échéance.

(1) « Quae denique facultates S. Paenitentiariae Nostra impertire solet Ordinariis aut confessariis pro foro interno, easdem ne extra Urbem quidem suspendimus, sed ita ut erga eos dumtaxat paenitentes exerceantur qui, quo tempore confessionem peragunt, iudicio Ordinarii aut confessarii nequeant sine gravi incommodo Urbem adire ». — (2) Il me paraît même plus probable que l'usage des facultés, quoique *illicite*, serait *valide*.

Le cas se réalisera notamment pour un grand nombre de personnes à raison de leur profession, comme les militaires, les employés, les domestiques, les étudiants et écoliers, les gens de métier, les marchands, etc.

§ 3. LA CONSTITUTION « APOSTOLICO MUNERI » ET LE GAIN DU JUBILÉ HORS DE ROME.

Durant l'année jubilaire 1924-1925, le jubilé ne peut être gagné qu'à Rome. Néanmoins cette règle souffre des exceptions. Par concession du Saint-Siège des catégories assez nombreuses de fidèles ont, dès cette première année, le privilège de bénéficier de l'indulgence et des autres grâces jubilaires hors de Rome.

I. Ce sont d'abord, aux termes de la bulle d'indiction *Infinita Dei misericordia*, tous ceux qui, ayant entrepris *effectivement* le voyage de Rome en vue du jubilé, se trouveraient empêchés de continuer leur route par la *maladie* ou quelque *autre cause légitime*. Ils peuvent, sans pousser plus loin, profiter des grâces jubilaires; ils sont de plein droit dispensés des visites et des prières (1); il leur suffit de la confession et de la communion (2). Leur confesseur a même

(1) Bien que, aux termes des *Monita*, n. XVI, la dispense des visites n'entraîne pas de soi la dispense des prières, la bulle ici explicitement exige de leur part seulement la confession et la communion. — (2) Il faut en dire autant de ceux qui arrivés à Rome y seraient empêchés de visiter les basiliques. « Quae autem supra servanda ediximus ut plenaria iubilaei venia lucrifiat, pro iis qui aut morbo aliaque legitima causa in Urbe vel ipso in itinere prohibiti aut morte interim praerepti, praefatum dierum visitationumque numerum nondum compleverint neve inchoaverint quidem, ita temperamus ut iidem a culpis rite absoluti ac sacra communione refecti indulgentiae remissionisque iubilaris participes perinde sint ac si quattuor quas commendavimus Basilicas reapse invisissent ». La bulle de 1900 ne faisait pas mention du cas de mort. On le remarquera, les mots « in Urbe vel ipso in itinere », en rigueur de construction affectent seulement le membre de phrase : « morbo aliaque legitima causa prohibiti », non le membre : « morte interim praerepti ». Pour ce motif quelqu'un se

le pouvoir de leur accorder commutation de la communion si la maladie ne leur permet pas de recevoir l'Eucharistie (Cst. *Si unquam*, XII, XIII).

Les auteurs signalent, comme exemples d'empêchement suffisant, les cas que voici : si quelqu'un étant en route apprend la mort de son père, de sa mère, de sa femme, de son enfant ; s'il tombe dans une maladie qui rend son voyage très difficile ou beaucoup plus coûteux qu'il n'avait prévu ; s'il est rappelé d'urgence par une affaire importante ou quelque cause qui retiendrait chez elles des personnes de sa condition, etc.

Les fidèles de cette première catégorie sont assimilés à ceux qui gagnent le jubilé à Rome ; il leur est donc loisible comme à eux de le gagner plusieurs fois et de bénéficier la première fois, sans limitation spéciale, de tous les privilèges annexés au jubilé romain (choix du confesseur, absolution des censures, etc.).

II. En outre, la Constitution *Apostolico muneri* permet aux catégories suivantes, *sans qu'elles aient à entreprendre le pèlerinage de Rome*, de gagner *deux fois* l'indulgence jubilaire et de profiter d'une partie des autres privilèges :

1° Les *moniales*, ou religieuses d'ordres à vœux solennels vivant en clôture perpétuelle (1), ainsi que leurs novices et postulantes et les personnes qui pour cause d'éducation ou tout autre motif légitime demeurent avec elles au moins la plus grande partie de l'année (2). Ne sont pas exceptées de

demandera, peut-être, si l'on ne pourrait pas étendre cette première exemption aux personnes qui, étant résolues à aller à Rome, sont dans l'intervalle enlevées par la mort *avant de s'être mises en route*. Sans doute ces personnes rentrent dans la huitième catégorie dont nous parlerons plus bas ; mais celle-ci n'a la faculté de gagner le jubilé que deux fois et ne participe qu'à une partie des autres faveurs jubilaires ; au contraire la première catégorie peut gagner l'indulgence plusieurs fois et user des faveurs sans limitation. — (1) Aux termes du canon 488 7°, rentrent dans cette catégorie les religieuses d'ordre à vœux solennels qui par disposition du Saint-Siège ne feraient dans tel ou tel pays que les vœux simples (p. e. les carmélites de France et de Belgique). — (2) « In primis moniales omnes

la faveur les personnes du sexe qui, logeant avec les moniales, sortent de la clôture pour quêter ou faire les commissions : par exemple, les tourières de nos monastères français de la Visitation.

2° Toutes les *Sœurs* des Congrégations à vœux simples de droit diocésain ou de droit pontifical, quoi qu'elles ne soient pas soumises à la stricte clôture, et leurs novices et postulantes, ainsi que leurs élèves *pensionnaires* ou *demi-pensionnaires* (non pas cependant les *externes*), et les autres personnes qui ont avec elles *table commune*, *domicile* ou *quasi-domicile* (1).

La bulle a en vue ici la *communauté de table* et la *communauté de logement;* mais elle ne semble pas exiger le concours de ces deux conditions : l'une des deux suffit. C'est sans doute pourquoi, par interprétation large de la commensalité, les demi-pensionnaires sont admises au privilège; elles passent la journée au couvent et y prennent d'ordinaire leur principal repas. Au contraire les externes, qui restent à l'institution un temps plus ou moins long du jour, mais n'y prennent pas leurs repas, sont exclues.

Nous ne pensons pas que cette interprétation bienveillante puisse être étendue aux personnes autres que les élèves : pour elles est requise ou la pleine commensalité ou la pleine cohabitation à titre de domicile ou au moins de quasi-domicile (2). Les dames pensionnaires participent donc au privi-

quae in coenobiis degunt sub claustri perpetui disciplina; item quae in iisdem monasteriis aut probandae et postulantes sunt aut tirocinium exercent aut educationis aliave legitima causa, etsi per maiorem tantummodo anni partem, commorantur. Neque excipi volumus mulieres earum contubernales quae famulatus vel stipis colligendae gratia, septa religiosa egrediuntur ». — (1) « Omnes religiosae Sorores, votorum simplicium, quae ad Congregationem pertineant iuris sive pontificii sive diœcesani, quamquam severiore claustri lege non adstringuntur, una cum suis novitiis, probandis, atque educandis puellis — semi-convictricibus quoque, ut aiunt, non tamen externis, — aliisque communi cum ipsis mensa utentibus, domicilio vel quasi domicilio ». — (2) Il y a quasi-domicile quand une personne cohabite

lège et aussi, croyons-nous, les personnes qui demeurant au dehors prendraient habituellement tous leurs repas avec les sœurs; mais non les locataires qui auraient dans l'immeuble du couvent leur chez soi, leur table et leur appartement, qui feraient *ménage séparé*.

3° Les *oblates* ou femmes pieuses qui vivent en commun, même sans émettre de vœux, pourvu que l'autorité ecclésiastique (Saint-Siège ou Ordinaire) ait approuvé leur institut au moins à titre d'essai; et de même leurs novices, postulantes, élèves et autres personnes du sexe faisant vie commune avec elles, comme au n° précédent (1).

4° Les personnes du sexe appartenant à quelque *Tiers Ordre régulier* qui, avec l'approbation ecclésiastique vivent en commun sous un même toit; et, comme ci-dessus, celles qui font vie commune avec elles (2).

5° Les jeunes filles et les femmes, habitant une maison réservée aux personnes du sexe (*gynecaea seu conservatoria*), alors même qu'elles ne seraient pas confiées à des Moniales, Sœurs, Oblates ou Tertiaires (3). Tels sont les hospices, les orphelinats, les refuges et maisons de préservation ou de protection, les pensionnats ou institutions de jeunes filles (4).

depuis plus de six mois ou a l'intention de prolonger sa cohabitation au delà de six mois (can. 92). — (1) « Pariter Oblatae seu piae feminae, vitae societate coniunctae, etiamsi vota non emittant, quarum tamen Instituta ab Ecclesiastica auctoritate vel ratione stabili vel ad experimentum probata sint, una cum suis novitiis, probandis, puellis educandis aliisque communi cum ipsis contubernio utentibus, ut de Congregationibus religiosis n. II diximus ». — (2) « Omnes feminae ad quemvis Tertium Ordinem regularem pertinentes quae sub uno eodemque tecto, cum approbatione ecclesiastica, communiter vivunt, itemque, ut supra, omnes earum contubernales ». — (3) « Puellae et mulieres in gynaeceis seu conservatoriis degentes, quamvis non sint Monialibus, Sororibus religiosis, Oblatis Tertiariisve concreditae ». — (4) Par analogie avec le n° 2, nous comprendrions dans le privilège les demi-pensionnaires de ces institutions, mais non les externes. A plus forte raison participent au privilège les internes qui à des époques régulières reviennent en vacances dans leurs familles. Cf. S. Pénit., 9 juin 1900 (*N. R. Th.*, XXXII, 433).

Les établissements d'érection laïque ne paraissent pas exclus (1).

6° Les *Anachorètes* et les *Ermites*, qui en *clôture* et *solitude* continues — quoique, peut-être, non complètement perpétuelles, — mènent la vie contemplative dans un ordre monastique ou régulier, comme sont les Trappistes, les Ermites Camaldules et les Chartreux. Mais ne sont pas compris dans le privilège ceux qui n'étant astreints à aucune clôture vivent, ou en commun ou solitaires, soumis à la seule autorité de l'Ordinaire et à certaines règles (2). Trois conditions paraissent donc requises, pour jouir du privilège : *a*) appartenir à un *Ordre* monastique ou *régulier* de vie contemplative ; *b*) être astreint à la *clôture* continue ; *c*) vivre *solitairement*, sans communication habituelle avec les autres membres de la communauté (3). Cette condition n'exclut pas, comme l'énonce la bulle, quelques légers tempéraments apportés à la clôture et à la solitude en vue de rendre ce genre de vie supportable, par exemple quelques réunions ou récréations, voire quelques sorties ou promenades, selon les usages légitimes de chaque Ordre.

7° Les *prisonniers* de l'*un et l'autre sexe*, les déportés, ceux qui subissent les travaux forcés dans les établissements pénitenciaires. La bulle énumère aussi les *exilés* : ce qu'il faut entendre évidemment de ceux auxquels l'exil interdit le pèlerinage de Rome, comme sont les personnes exilées du

(1) D'après le style des bulles jubilaires (par exemple la bulle *Paterna Charitas* § 8 de Benoît XIV) le législateur semble avoir en vue uniquement les établissements qui constituent des *œuvres pies*, c'est-à dire même laïcs, qui ont été érigés dans une pensée de religion ou de charité chrétienne. Cf. *N. R. Th.*, XXXII, 151. Mais il n'est pas nécessaire qu'on y soit reçu à titre gratuit. — (2) « Anachoretae et Eremitae non ii quidem qui nullis adstricti clausurae legibus vel communiter vel solitarii sub Ordinariorum regimine certisque legibus obtemperantes vivunt ; sed ii qui in continua, licet non omnino perpetua, clausura et solitudine deditam contemplationi vitam agunt et monasticum aut regularem Ordinem profitentur, ut Cistercienses Reformati B. M. V. de Trappa, Eremitae Camaldulenses et Carthusiani. — (3) Cf. *N. R. Th.*, XXXII, 155 ».

territoire italien ou condamnées à passer leur exil dans un lieu déterminé. D'une façon générale on peut, avec Gobat, appeler ici prisonniers tous ceux qui, contre leur propre volonté, « ita detinentur ut sui iuris non sint ut possint pergere quo libuerit » (1). Tels sont encore les mineurs détenus dans une colonie ou maison de correction. La bulle ajoute : « Ecclesiastici vel religiosi viri, qui in coenobiis aliisve domibus, emendationis gratia, detinentur » (2).

8° Les fidèles de l'un et l'autre sexe *malades* ou dans le *besoin*, ou *septuagénaires*.

a) A titre de maladie sont exemptés tous ceux que leur *maladie* ou leur *faiblesse* empêchent, *durant l'année jubilaire*, de se rendre à Rome ou d'y faire les visites prescrites. Et la faveur est étendue aux personnes qui, dans les hôpitaux, *soit à gage, soit par charité, sont d'une façon continue au service des malades*. La bulle dispense ces personnes purement et simplement (3) ; elles sont donc autorisées à user du privilège, alors même qu'elles auraient la facilité de se faire remplacer dans leur servive.

En 1900, la bulle remettait l'appréciation du cas de maladie au jugement du médecin. On peut s'en tenir sagement à cette règle, surtout quand on a affaire à un médecin consciencieux. Mais elle n'est pas obligatoire. Au nombre des malades

(1) GOBAT, *De iubilaeo*, c. VI, n. 29. Et Cf. VIVA, *De iubilaeo*, a. 2. n. 1. — (2) « Christifideles utriusque sexus, qui captivi in hostium potestate versantur, aut in carcere custodiuntur aut exsilii poenas deportationisve luunt aut apud poenales domos ad opus damnati reperiuntur ; item ecclesiastici vel religiosi viri, qui in coenobiis aliisve domibus, emendationis gratia, detinentur ». La bulle n'exprime pas le temps que doit durer la prison ; pour le moins il sera suffisant qu'elle dure la plus grande partie de l'année jubilaire, en sorte qu'il ne soit pas moralement possible au prisonnier après la libération de se rendre à Rome. — (3) « Christifideles utriusque sexus, qui morbo vel imbecilla valetudine prohibeantur quominus, intra iubilaei annum, aut Urbem adeant aut in Urbe praescriptas Patriarchalium Basilicarum visitationes instituant ; qui in nosocomiis, conducti vel sponte ipsi sua, aegrotantibus, continua opera, adsunt ».

empêchés, les auteurs mettent les grands estropiés, les aveugles, les épileptiques, les fous (auxquels cependant des intervalles lucides permettraient de gagner le jubilé).

b) A titre de besoin sont exemptés les « ouvriers qui gagnant leur vie par le travail quotidien, ne peuvent s'en abstenir durant tant de jours et tant d'heures » (1). Cette exemption ne se trouvait pas jusqu'ici dans les bulles jubilaires. Elle paraît viser tous ceux auxquels leur travail de chaque jour est nécessaire pour vivre et qui par conséquent ne peuvent l'interrompre durant tout le temps qu'exige le voyage et le séjour à Rome, sans manquer de leur moyen indispensable de subsistance.

Nous ne pensons pas qu'il faille restreindre le mot *ouvriers* aux seuls gens de métier occupés à des travaux manuels; il est permis de l'étendre aux autres professions comme les dactylographes, copistes, commis en écriture, nombre d'employés de banque, de chemins de fer, de maisons d'éducation, de commerce et librairie, etc. Il n'est pas non plus restreint aux seuls *journaliers*, qui reçoivent leur paie au jour le jour; dans l'extrême variété des usages dans le monde entier, ce que l'on doit, ce semble, considérer c'est le point de savoir si, salaire quotidien ou traitement fixe, *le produit du travail de chaque jour représente le gagne-pain nécessaire à l'existence du travailleur* et des personnes qu'il a à sa charge. Il ne paraît pas requis davantage que le labeur soit fait au compte d'un autre; celui qui travaille pour son propre compte, s'il ne peut interrompre son métier journalier sans tomber dans le besoin, participera au privilège, par exemple un voiturier, un colporteur, etc.

c) A titre d'âge sont exemptés tous les fidèles de l'un et l'autre sexe qui ont *soixante-dix ans révolus* (2).

(1) « Item operarii qui, cotidiano sibi victum labore comparantes, nequeunt se ab eo per tot dies atque horas abstinere ». — (2) « Senes denique qui septuagesimum aetatis suae annum excesserint ».

La dispense est absolue et profite même aux heureux septuagénaires auxquels la Providence a fait la faveur d'une excellente santé.

(*à suivre*). Jules BESSON.

L'Apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne

(*suite*) (1).

IIe PARTIE

POINTS DE DIVERGENCE.

Dans notre première partie, nous nous sommes plu à souligner les points d'accord essentiels des deux plus récents critiques de l'Apocalypse, le P. Allo, O. P. et le Rév. Charles. A combien de Chrétiens l'Apocalypse n'apparaît-elle pas comme le livre indéchiffrable, qui semble destiné à ne soulever partout qu'avis contradictoires et hypothèses inconciliables. Il était utile de montrer que la lumière y est plus vive, l'exégèse plus ferme qu'on ne le pense généralement; celui qui, aidé de ces deux commentaires, poursuivra dans le détail l'étude du livre sacré le constatera davantage à chaque page : ce n'est donc pas en vain que tant d'esprits éclairés, tant d'âmes élevées ont, à la lumière de l'Église, scruté et médité les visions de Patmos.

Est-ce à dire pourtant que désormais l'exégèse de l'Apocalypse en soit arrivée à cet accord unanime ou presque unanime qui se révèle dans d'autres domaines, par exemple quand il s'agit des principales Épîtres de S. Paul? Les divergences importantes qui subsistent entre nos deux commentaires marquent clairement le contraire. Nous voudrions, dans cette seconde partie, en signaler trois plus caractéristiques

(1) Cfr. *N. R. Th.*, p. 513.

soit en elles-mêmes, soit par les principes qu'elles supposent. La première concerne l'auteur de l'Apocalypse : est-ce l'apôtre Jean ou quelque prophète de même nom écrivant à la fin du premier siècle? La seconde concerne le plan de l'œuvre : les tableaux descriptifs qui en forment la structure doivent-ils être considérés comme se succédant rigoureusement en ordre chronologique ou comme retraçant de divers points de vue, en descriptions parallèles, la même série d'événements (système de la récapitulation)? La troisième concerne la nature de la prévision prophétique : quand exige-t-elle réalisation littérale, quand suppose-t-elle réalisation symbolique, spirituelle et, dans le second cas, dans quelle mesure le prophète a-t-il lui-même conscience du mode de réalisation que Dieu donnera au symbolisme de la vision divine?

I

L'Apocalypse a été écrite vers la fin du premier siècle, sous le règne de Domitien (81-96), par un prophète chrétien nommé Jean, Juif originaire de Palestine, venu en Asie Mineure et étant alors — ou ayant été récemment — exilé pour sa foi par l'empereur dans l'île de Patmos : sur ces points Allo et Charles sont d'accord. Mais quel est ce prophète? C'est, répond Allo avec la tradition catholique, Jean l'apôtre, auteur du quatrième évangile et des trois épîtres qui portent son nom. Ce n'est pas l'apôtre, répond Charles avec la plupart des critiques indépendants, celui-ci n'étant du reste jamais venu en Asie Mineure et étant mort en Palestine; ce n'est pas non plus le presbytre Jean, mentionné par Papias, et qui est, lui, auteur du quatrième évangile et des trois épîtres johanniques; c'est un prophète Jean, par ailleurs inconnu, et que la tradition, trompée par la similitude de nom, a identifié d'une part avec le presbytre auteur de l'Évangile, d'autre part avec l'Apôtre, fils de Zébédée.

Il n'entre évidemment pas dans le cadre de cette étude de reprendre la discussion générale du problème johannique et de montrer — comme on l'a fait maintes fois déjà — que la solution traditionnelle, malgré des obscurités de détail, reste la position historique solide et cohérente, tandis que l'hypothèse critique pose plus de problèmes et soulève plus de difficultés qu'elle n'en croit résoudre. Nous ne pouvons nous arrêter un instant qu'à la part précise qui revient à l'Apocalypse dans ce vaste problème ; l'objection essentielle qu'elle soulève est bien connue, est classique : l'Apocalypse et le quatrième évangile ne peuvent avoir le même auteur à cause de la différence profonde qui les sépare, différence de forme : langue et style, différence de fond : esprit et doctrine.

La différence de fond ne nous embarrassera guère ; la critique elle-même s'est chargée de la réduire et ceux qui croient découvrir encore dans les deux écrits certains détails inconciliables, reconnaissent au moins qu'Apocalypse et quatrième Évangile doivent appartenir au même milieu intellectuel, à la même école doctrinale, œuvres d'un maître et de son disciple ; d'autres, tels que Harnack, n'hésitent pas à les attribuer au même auteur. Les pages très fines dans lesquelles Allo (pp. CXCII-CXCVIII) retrouve et analyse dans les deux écrits la même « imagination johannique » contribueront à rendre plus claire encore cette parenté de fond entre l'Apocalypse et l'Évangile.

Plus grave est la différence de forme ; si, en ce point également, diverses coïncidences de phraséologie amènent Charles à rapprocher les deux auteurs comme membres du même groupe religieux, disciple et maître peut-être (XXXII-XXXIII), il est incontestable qu'en somme un large fossé sépare les deux écrits quant au vocabulaire, à la lexigraphie, à la syntaxe : Allo et Charles sont d'accord sur ce point et en donnent maints exemples (Allo, pp. CLXXXI-

CLXXXIX ; Charles, pp. XXIX-XXXII) ; qu'il suffise de noter ce que remarquait déjà il y a dix-sept siècles S. Denis d'Alexandrie (Eus. H. E. VII, XXV) : d'une part un Évangile grammaticalement correct, de langue grecque pure, ayant ses expressions et tournures préférées qui ne réapparaissent plus que dans les trois épîtres johanniques ; d'autre part une Apocalypse riche de barbarismes et de solécismes, d'un grec fruste tout hébraïque, employant d'autres procédés grammaticaux et stylistiques que l'Évangile.

Cette différence de langue et de style s'expliquerait aisément si, comme plusieurs l'ont soutenu, l'Apocalypse avait été composée par Jean sous Néron, peu après son arrivée dans ce nouveau milieu grec dont il ne possédait encore que très imparfaitement la langue, l'Évangile au contraire et les épîtres plus de vingt ans après, à la suite d'un long séjour dans le pays ; mais cette hypothèse devient impossible si l'on adopte pour l'Apocalypse la date que suggèrent également la tradition et la critique interne.

Dès lors Charles et Allo se séparent ici nettement ; tandis que le critique anglican croit l'opposition de forme entre Apocalypse et Évangile absolument irréductible et conclut à une dualité d'auteurs, l'exégète catholique juge avec raison que cette différence extérieure de grammaire et (partiellement) de vocabulaire admet une explication plausible qui s'accorde avec l'authenticité johannique, si nettement imposée par la fermeté de l'attestation historique ; la voici : dans l'exil de Patmos, Jean a dû rédiger seul son Apocalypse sans autre secours que sa connaissance défectueuse du grec ; à Éphèse il a pu trouver le secrétaire complaisant qui corrigeait et mettait au point sa rédaction de l'Évangile. Ajoutez-y que l'Évangile fut composé à loisir dans le calme de la charge pastorale à Éphèse, l'Apocalypse au milieu des souffrances et des privations de l'exil, dans les heures laissées libres par le travail imposé au prisonnier, sous le coup de violentes

émotions et d'extases fréquentes (1). Et tenez compte enfin de la différence de but et de sujet qui explique maintes diversités de vocabulaire.

II.

Une des découvertes les plus intéressantes, les plus captivantes, que fait tout lecteur attentif de l'Apocalypse, est de voir se substituer au chaos tumultueux qu'il attendait, un ordre rigoureux, une remarquable progression dramatique (2). Cette impression ne peut qu'être renforcée par les deux commentaires que nous étudions; Allo qui analyse très finement ces divers procédés littéraires (pp. LXVIII-LXXXIII) n'hésite pas à parler des « lois de composition » de l'Apocalypse.

La plus importante est sans contredit ce rythme septénaire, ce groupement par sept, qui a été de tout temps remarqué dans l'Apocalypse. Il détermine les divisions principales de l'œuvre, sept lettres aux églises, sept sceaux, sept trompettes, sept coupes; il intervient à chaque page lorsqu'il s'agit d'exprimer une idée de plénitude, de nombre total : qu'on songe aux sept esprits de Dieu, aux sept yeux de l'Agneau, aux sept astres, aux sept tonnerres, aux sept têtes du Dragon, etc.; à côté de ces exemples évidents, se rencontre une multitude d'autres groupes de sept où l'intention explicite de l'auteur ne peut être mise en doute bien

(1) Dans son commentaire, pp. CCXI-CCXIII, le P. Allo semblait attacher plus de valeur à ce second motif qu'à l'hypothèse du secrétaire, énoncée en premier lieu. Deux ans après, Revue biblique octobre 1923, p. 626, il déclare nettement : « Pour expliquer la différence linguistique entre l'Apocalypse et le groupe Évangile-Épîtres (différence mêlée de si frappantes similitudes) j'incline maintenant plutôt vers l'hypothèse du « secrétaire » qui aurait prêté sa plume à l'évangéliste ». — (2) Pour faciliter l'intelligence des pages qui vont suivre, nous avons cru utile de donner à la fin de cet article un plan détaillé de l'Apocalypse; il s'inspire, pour l'essentiel, des travaux d'Allo et de Charles, mais il a été remanié et adapté dans le sens des considérations que nous présentons pages 602 et suivantes.

qu'il n'ait pas cru nécessaire de citer lui-même le chiffre : V.12, sept attributs de l'Agneau; VI.15, sept groupes d'habitants de la terre; VII.12, sept attributs de Dieu; XIV sept personnages annonçant l'imminence du fléau des sept coupes, etc.. Et est-ce un hasard que plusieurs fois certains phénomènes dispersés dans toute l'Apocalypse aboutissent exactement à la fin du livre au chiffre de sept? Ce sont par exemple les sept béatitudes (μακάριος...); sept annonces par Jésus de sa venue prochaine (ἔρχομαι...), sept mentions du fléau de la guerre (Allo, p. 244), etc..

Dans le cadre de ce rythme septénaire d'autres lois se découvrent, marquant le même besoin d'ordonnance et de symétrie. C'est, par exemple, le repos, le temps d'arrêt au sixième moment de chaque grande série : avant l'achèvement, la consommation du septième moment, l'auteur prolonge sa contemplation en un tableau plus vaste qui prend les proportions d'une large antithèse, opposant les deux armées hostiles du Bien et du Mal. C'est l'anticipation au cours d'une série précédente des événements qui vont suivre, procédé qui semble destiné à préparer, à amorcer la section suivante, à joindre plus fermement les parties successives comme des pièces d'une charpente s'emboîtent l'une dans l'autre: d'où le nom assez étrange donné par Allo à ce procédé littéraire : « loi de l'emboîtement. » C'est le début uniforme de chaque section, s'ouvrant au ciel, dans le cadre d'une vision céleste, montrant souvent comme déjà réalisé dans la prédestination divine ce qui va se dérouler sur la terre. Ces procédés et d'autres encore qu'il serait trop long de parcourir ici sont une des preuves les plus frappantes de l'unité de composition de l'Apocalypse.

A ces constatations concernant le plan, faites ou du moins suggérées depuis longtemps et précisées par Allo et Charles, nous voudrions ajouter deux observations qui nous semblent importantes et qui ont été négligées par les deux exégètes.

Il y a, nous l'avons dit, à la base du plan de l'Apocalypse au moins quatre groupes septénaires évidents : les sept lettres, les sept sceaux, les sept trompettes, les sept coupes ; le P. Allo admet la possibilité d'un cinquième groupe : les sept signes (XII-XV.4). Nous croyons, après d'autres, qu'il faut étendre plus loin encore ce rythme septénaire, de façon à lui faire couvrir tout le champ de l'Apocalypse. Il suffit d'ajouter deux groupes : la ruine de Babylone célébrée par sept classes de personnages (XVII-XIX.3) ; et enfin « les noces de l'Agneau » faites de sept tableaux successifs dont le dernier est la béatitude éternelle (XIX.4-XXII.5). Dès lors l'Apocalypse entière se trouve formée de sept sections, chacune divisée en sept parties. Proposée par divers exégètes, entre autres par Crampon (édition de 1904), cette division en sept groupes septénaires donne à l'œuvre un plan très logique, très naturel, répondant parfaitement et au goût de la symétrie particulier à l'auteur et aux phrases de transition qui indiquent explicitement le mouvement de sa pensée. De plus cette division réalise pleinement, achève le symbolisme du livre : le prophète qui annonçait la fin des temps, la plénitude des destinées humaines, pouvait-il l'exprimer en un symbolisme plus expressif que ce nombre 7, marquant la plénitude, multiplié par lui-même ? C'était la plénitude de la plénitude, la fin totale et définitive.

Cette hypothèse resterait incomplète sans une seconde observation, partiellement ou occasionnellement suggérée par divers commentateurs, insinuée parfois par Allo et Charles, mais qu'ils ont eu tort, nous semble-t-il, de ne pas mettre à la base même de leur exégèse. Il s'agit d'interpréter le sens qu'a le septième moment dans chacune des grandes séries de 7 de l'Apocalypse. On a remarqué depuis longtemps que ce septième moment est vide d'épisodes ; quoique devant, par définition, être le plus important, il n'amène aucun phénomène nouveau semblable à ceux qui précèdent ; il est même géné-

ralement exprimé en formules stéréotypées qui marquent mieux encore le vide du contenu; voix, tonnerres, éclairs, tremblements de terre et, parfois, grêle sont les seuls fléaux, *chaque fois les mêmes*, qu'introduisent le septième sceau, la septième trompette, la septième coupe. En revanche la mention de ce septième moment provoque immédiatement l'indication de la nouvelle série de sept qui va suivre : à peine au ch. VIII, v. 1, le prophète a-t-il annoncé la rupture du septième sceau, qu'il continue (v. 2) : « ...je vis les sept anges qui se tiennent devant Dieu et on leur donna sept trompettes. » Qu'en conclure sinon que le septième moment a comme fonction unique de déclancher une nouvelle série de sept? La septième plaie qu'il amène consiste précisément dans le nouveau groupe de sept plaies dont il donne le signal et voilà pourquoi il marque réellement un paroxysme. Or, comme le même procédé se renouvelle dans chacune des séries suivantes jusqu'à la dernière exclusivement, « l'emboîtement » devient total, parfait; chacune des séries comprend comme parties *toutes* les séries suivantes; la plaie du septième sceau contient les plaies des sept trompettes et, puisque la septième trompette ne sert qu'à introduire les sept signes, contient en outre le déroulement des sept signes, et, puisque le septième signe embrasse les sept coupes, contient également les maux des sept coupes et ainsi de suite jusqu'à la fin du livre. Chaque série de sept (1) ne s'achève qu'au règne éternel de la Jérusalem céleste mais par l'intermédiaire, par l'emboîtement des séries suivantes. Dès lors le livre aux sept sceaux contient l'histoire complète des destinées humaines, et, par un ingénieux procédé, Jean a obtenu que chaque série de sept marquât réellement la plénitude, la totalité, et en même

(1) Il est clair que ce principe ne s'applique pas à la première série, les sept lettres, qui a rapport *au passé* selon la distinction très nette marquée par Jean lui-même I. 19 : Jésus lui dit d'écrire successivement : 1° « quae sunt » = 1re série; 2° « quae oportet fieri post haec » = 2e à 7e séries.

temps ne fût achevée, totale que par les séries suivantes (1).

Mais s'il en est ainsi, le cadre extérieur, le plan de l'Apocalypse doit être considéré comme composé de parties *rigoureusement successives*; l'histoire des événements du monde nous est présentée en une série de tableaux fortement enchaînés les uns aux autres et conduisant progressivement au terme final du jugement et de l'éternelle béatitude.

Nons avons par là atteint un des points controversés qui séparent Allo et Charles : l'exégèse du plan de l'Apocalypse. Allo défend le système de la « récapitulation ». D'après lui le septième moment de chaque série est vide parce que *chaque fois* il est censé aboutir à la fin du monde, à la venue de Jésus. Les grands groupes septénaires, sept sceaux, sept trompettes, sept coupes, sont des descriptions *parallèles*, dont chacune embrasse, « récapitule » la *même série d'événements* depuis l'Incarnation jusqu'au Jugement dernier. Les sept sceaux en exposent l'annonce céleste, la prédestination dans les décrets divins ; les sept trompettes en montrent la réalisation terrestre de façon générale et abstraite ; le groupe suivant (sept signes, sept coupes et ruine de Babylone) reprend cette même réalisation mais de façon plus précise, en fonction des faits contemporains, de la lutte entre l'Empire Romain et l'Église. Vient enfin, après la ruine de l'Antéchrist et l'enchaînement de Satan, un quatrième tableau, parallèle lui aussi, la description du règne de mille ans, qui doit peindre l'aspect intérieur, la paix divine, durant les cataclysmes effroyables exposés dans les trois premières sections. C'est là, pense le P. Allo, la pensée nette, explicite de Jean, telle qu'elle se dégage des indices tirés du texte lui-même.

(1) C'est ce qu'indique le schème suivant :

6 sceaux
7e sceau = 6 trompettes
7e trompette = 6 signes
7e signe = 6 coupes
7e coupe = 6 moments de la ruine de Babylone
7e moment = 6 stades des Noces de l'Agneau.
7e = Eternité bienheureuse.

Pareil système, il faut l'avouer, aboutit à un paradoxe, à une gageure : le règne de mille ans, qui suppose précisément et signifie que Satan est enchaîné, réduit à l'impuissance (XX.3), peut-il vraiment avoir été conçu par Jean comme *exactement* contemporain des crises terribles provoquées par le déchaînement même de Satan, maître pour un temps de la terre (XII.12.)? Un tel symbolisme ne devient-il pas contradictoire, et, en tout cas, tellement vague et flou qu'il se détruit lui-même? « Je me demande, dit Mgr Gry à propos d'un fait semblable, si les lecteurs ne se sentiront point perdus dans une immensité très vague... (1) » Le plan de l'Apocalypse ne s'accommode pas, nous venons de le voir, de pareil système ; rien dans le texte de Jean n'autorise à affirmer que le septième moment amène immédiatement la fin du monde ; tout indique qu'il a comme rôle de déclancher la série suivante et qu'il trouve en celle-ci son contenu et sa signification ; ces séries du reste, comparées l'une à l'autre, révèlent un souci très net de gradation, de progression que Charles a bien mis en lumière.

Nous croyons en effet que Charles a raison lorsqu'il retrouve dans le plan de l'Apocalypse les trois stades de la fin des temps tels qu'ils se laissent dégager du discours eschatologique de Jésus (Mc XIII et parallèles), joint à la tradition apocalyptique juive et chrétienne. D'abord une série de fléaux naturels, habituels dans l'histoire, mais, à ce moment, redoublant d'intensité et gagnant en extension : guerres locales, guerre universelle, famines, tremblements de terre, peste, persécutions (Mc XIII.7-9), qui marquent chez les Synoptiques le « commencement des douleurs » (v. 8), pas encore la fin (v. 9) ; ce sont, dans l'Apocalypse, les fléaux des sept sceaux, singulièrement semblables aux maux décrits dans Marc et dans Luc. Ensuite la grande détresse θλῖψις μεγάλη telle qu'il n'y en a pas eu depuis le début de la création (Mc XIII.19) et à laquelle s'adaptent

(1) *Revue biblique*, 1922, p. 301.

tout naturellement, dans l'Apocalypse, les plaies des sept trompettes. Enfin, le paroxysme des douleurs, l'œuvre de l'Antéchrist, où la tradition juive et chrétienne voyait le point culminant des derniers événements ; c'est dans l'Apocalypse la dernière section ouverte par le chapitre XII, par l'apparition de la Bête, symbolisant l'Antéchrist. Le plan de l'Apocalypse, reproduisant ainsi le schème progressif de l'eschatologie traditionnelle, est donc présenté comme successif, comme chronologique.

Charles a donc raison contre Allo lorsqu'il voit dans l'Apocalypse une description continue d'événements successifs se déroulant progressivement depuis l'ouverture du premier sceau (VI) jusqu'aux noces de l'Agneau et de la Jérusalem nouvelle (XXI), description ne supposant aucune reprise, aucune récapitulation.

Est-ce à dire que ce cadre successif de groupement et d'exposition nous soit affirmé au sens littéral et que l'ordre chronologique *de présentation* exige le même ordre chronologique *de réalisation?* Pareille théorie méconnaîtrait les lois essentielles du symbolisme prophétique et apocalyptique. Mais ceci est une question ultérieure : autre chose est en effet la détermination précise du symbole conçu par l'auteur, l'exégèse objective du plan de son tableau symbolique, autre chose l'application future de ce symbole, de ce plan aux événements de l'histoire. Si dans le premier point nous donnons raison à Charles contre Allo, nous ne le suivons plus lorsqu'il interprète avec un littéralisme rigide les descriptions prophétiques de l'Apocalypse. Et nous voici parvenus au troisième point de divergence qui oppose les deux exégètes : quelle part faire dans l'interprétation à l'exégèse littérale, quelle part à l'application symbolique et comment déterminer la nature, la précision de ce symbolisme lui-même?

III

Dans son Commentaire aussi bien que dans ses *Lectures on the Apocalypse* (premières pages), Charles pose nettement en principe cette interprétation rigide qui prête à l'auteur de l'Apocalypse une croyance naïve à la réalité *littérale* future des tableaux merveilleux qu'il dessine. Ces plaies fantastiques accablant les réprouvés n'étaient pas dans la pensée de Jean de purs symboles ; l'histoire les enregistrerait un jour. Ces groupements septénaires n'étaient pas un simple procédé d'exposition mais le schème réel des événements de demain. Cette succession chronologique stricte, allant de l'Incarnation à la fin du monde, n'était pas un mode prophétique de description mais le plan véritable, rigoureusement précis, des derniers moments du monde. Et dès lors le règne terrestre du Christ durant mille ans ne pouvait être compris par Jean comme symbolisant quelque aspect de l'histoire de l'Église chrétienne ; l'interprétation théologique de saint Augustin est illégitime et fausse. Pour Jean, le « règne de mille ans », intervenant à un moment bien déterminé, après le martyre des fidèles, après la ruine de Rome et l'écrasement des nations, après la destruction des Bêtes et l'enchaînement de Satan, inauguré nettement du reste par une « première résurrection » corporelle, représente un stade extraordinaire, merveilleux de l'avenir : c'est, avant le jugement final, un véritable triomphe terrestre du Christ régnant personnellement, corporellement, visiblement, au milieu de ses martyrs ressuscités, en quelque endroit de notre terre. Jean accueillait ici dans son livre un dernier reste du passé, un dernier vestige de la croyance juive primitive qui plaçait le règne éternel de Yahweh dans la terre même d'Israël. Les millénaristes des origines, conduits par Papias, étaient donc les interprètes fidèles de sa doctrine ; l'Église a pu dépasser cette erreur naïve des premiers chrétiens, elle ne peut empêcher que cette erreur ait existé dans leur pensée.

Tout autre est évidemment la solution d'Allo. Très nettement il affirme la part réelle, le rôle considérable du symbolisme dans le prophétisme johannique; l'interprétation littérale rigide méconnaît également le genre littéraire employé et les intentions évidentes de l'écrivain. Mais d'autre part, d'un bout à l'autre de son commentaire, Allo vise à accuser le caractère explicite, formellement conscient, de ce symbolisme; il s'efforce de montrer que Jean a eu pleine conscience de la valeur réelle, du sens exact que prendrait dans la réalisation future le symbolisme des visions divines. Légitimement soucieux de mettre la pensée de Jean en harmonie avec l'interprétation de l'Église et les faits de l'histoire, il tâche de retrouver dans l'esprit de Jean cette pensée actuelle de l'Église explicite, précise, formellement exprimée. Lorsque Jean parle du « règne de mille ans », il a nettement en vue de dépeindre la situation permanente de l'Église d'ici-bas, tranquille, sereine, inexpugnable au milieu des plus vives attaques de Satan; au tableau du monde des réprouvés, terrorisé par Satan « déchaîné », il oppose le tableau du monde des élus pour qui Satan est « enchaîné » au fond de l'abîme; pure opposition logique, singulièrement subtile et raffinée vu le contexte, mais qu'Allo croit pouvoir dégager comme étant la pensée vraie de l'écrivain.

Peut-être y a-t-il entre ces deux extrêmes une voie ouverte, plus fidèlement historique que celle d'Allo, plus théologique et plus historique à la fois que celle de Charles. Théoriquement en effet il n'est pas nécessaire qu'un prophète ait toujours la perception claire et totale du mode de réalisation des visions prophétiques reçues d'en haut. Lorsque les prophètes d'Israël montraient dans l'avenir Jérusalem centre religieux et politique du monde et décrivaient toutes les nations apportant au temple de Yahweh leurs hommages et leurs offrandes, au peuple juif leur soumission et leur tribut, ils n'avaient pas la révélation complète de l'Église fondée par le Christ, Dieu et homme,

et établissant à travers l'univers le culte en esprit et en vérité. Leur vision inadéquate n'était cependant pas une erreur, parce que, en représentant dans le cadre de leur temps les grandeurs messianiques de l'avenir, ils n'entendaient exprimer que symboliquement, prophétiquement, les réalités futures, laissant à Dieu le secret du mode exact de leur réalisation.

Lorsque, dans l'économie nouvelle, saint Jean, éclairé par les révélations divines, reçut mission d'annoncer les destinées du monde et de l'Église et de le faire en englobant dans son tableau d'avenir la tradition apocalyptique d'Israël, transformée et vivifiée, avait-il nécessairement en tout la perception claire du sens *complet* du symbolisme divin ? Contre Charles il faut maintenir la part réelle de ce symbolisme dans son œuvre : loin d'affirmer que la réalité future correspondrait littéralement à ses descriptions merveilleuses et schématisées, Jean savait qu'il ne faisait que tracer symboliquement les grandes lignes de l'avenir, qu'en évoquer par images les traits essentiels ; il savait que tout cela se réaliserait d'une manière qui vérifierait pleinement ses visions mais qui pourtant dépasserait immensément ce qu'il pouvait en entrevoir présentement ; seule ici-bas la pensée humaine du Christ a scruté sans voile le mystère des destinées futures de l'Église. Lorsque Jean, se conformant à l'ordre traditionnel, nous représente comme successifs les grands tableaux septénaires de l'eschatologie finale (7 sceaux, 7 trompettes, 7 coupes, millénaire), il a conscience du caractère schématique, artificiel, purement symbolique d'un classement si rigide, il sait qu'une succession symbolique de présentation prophétique n'implique pas nécessairement la même succession stricte dans la réalité future ; et dès lors il demande à ses exégètes d'étudier son texte apocalyptique selon les lois du genre littéraire, il leur interdit d'interpréter sa prédication du règne de mille ans avec la rigueur littérale qui serait de mise pour des écrits historiques.

Mais d'autre part là où Jean a conscience d'entrevoir et d'exprimer symboliquement l'avenir, a-t-il nécessairement conscience du mode total de réalisation de son propre symbolisme prophétique? Tandis que s'élabore dans son esprit à la double lumière de la révélation et de l'inspiration divines, l'expression imagée, conforme aux schèmes traditionnels, de ses visions spirituelles ou sensibles, a-t-il toujours *la clef* de ce symbolisme reçu de Dieu ou extrait à la lumière divine de l'imagerie apocalyptique contemporaine? Nous ne le pensons pas, et il nous semble qu'Allo n'est pas bien inspiré lorsqu'en divers passages il suppose chez le prophète une pensée explicite, formelle, qui ne se dégage pas du texte, lorsqu'il tend à supprimer dans l'Apocalypse cette part d'obscurité, d'évocation indécise, d'inachèvement, que le texte nous paraît révéler à maintes reprises et qu'on devait attendre d'avance d'une intelligence, passivement introduite dans les secrets divins, sans en avoir une vision adéquate et parfaite.

Peut-être ces considérations quelque peu abstraites s'éclaireront-elles si nous les appliquons au cas concret qui les a motivées : le règne de mille ans. Lorsque Jean, à la lumière divine, considéra comme ratifiée de Dieu et incorpora à son Apocalypse, en la transformant profondément, la tradition juive plaçant sur terre un règne intermédiaire du Messie glorieux, antérieur au règne éternel, il avait, pensons-nous contre Charles, pleinement conscience de transmettre à ses lecteurs une prophétie symbolique, qui ne pouvait pas être entendue au sens littéral immédiat. Cette conclusion ne se dégage pas seulement d'une saine théologie qui ne permet pas à un auteur inspiré d'exprimer ce qui serait formellement une erreur; elle est aussi une conclusion historique, appuyée sur l'ensemble des textes du Nouveau Testament. Comprise en effet littéralement, cette croyance à un règne terrestre de mille ans, non seulement serait isolée dans le Nouveau Testament, mais contredirait nettement la

croyance eschatologique chrétienne telle qu'elle se dégage de nos textes les plus antiques : aussi bien nos évangélistes synoptiques (Disc. eschat. et textes eschat.) que Jean dans son Évangile (p. ex. XIV. 2-5), aussi bien Paul (surtout 1 Thess. IV. 15-17 ; 1 Cor. XV. etc.) que Pierre dans la 1ª Petri (I, 4, 7, etc.) conçoivent la future parousie du Christ, ardemment attendue, comme inaugurant immédiatement le règne éternel des Cieux ; aucune trace chez eux d'une période glorieuse intermédiaire qui se passerait sur la terre. Pour supposer au sein du Christianisme primitif, à côté de cette tradition unanimement et fermement attestée, une autre tradition contraire, tout inspirée d'idées pré-chrétiennes, il faudrait historiquement des textes formels, indubitables et non pas seulement un court passage énigmatique figurant dans un livre essentiellement symbolique. Cette conclusion s'impose d'autant plus qu'en l'occurrence le prophète est d'après nous l'apôtre Jean, une des colonnes du Christianisme primitif à côté de Pierre, de Jacques et de Paul. Quand donc dans son Apocalypse — qu'il considérait non seulement comme une révélation nouvelle mais aussi comme une véritable synthèse de toute la tradition eschatologique d'Israël — Jean engloba à la lumière divine et précisa par des chiffres symboliques (1) la tradition juive d'un règne glorieux intermédiaire, il savait nettement que cette antique prophétie ne se réaliserait pas au sens littéral strict, quelles qu'aient pu être du reste sur ce point les idées des Juifs de son temps ; il savait que cette vision du Christ régnant visiblement mille ans sur la terre n'était qu'une vision symbolique.

Mais avait-il reçu de Dieu la clef de ce symbolisme? Voyait-il clairement dans l'avenir le mode exact de réalisation de ce que Dieu lui manifestait sous ces images énigmatiques? Allo

(1) Le chiffre de mille ans appliqué au règne intermédiaire du Messie n'a été trouvé jusqu'ici nulle part ailleurs que dans l'Apocalypse (Charles, II, pp. 143 et 184).

semble le penser et croit pouvoir montrer que Jean exprime explicitement et formellement l'interprétation visiblement préférée depuis saint Augustin par l'Église catholique. Nous avouons ne pouvoir nous rendre à ses raisons; rien, nous semble-t-il, absolument rien dans le contexte de Jean n'indique ni n'insinue une interprétation quelconque. Visiblement il se contente de reprendre le symbolisme traditionnel sans lui donner un relief nouveau; au contraire, si Jean a eu dans l'esprit l'interprétation précise et explicite que suppose Allo, son texte tel qu'il est, placé à ce moment des événements, nous paraîtrait psychologiquement inexplicable. Il devient tout naturel, facile à comprendre, si Jean a conscience d'énoncer ici un mystère, inintelligible de son temps, mais dont Dieu, par les événements ultérieurs, manifesterait le sens aux chrétiens des âges futurs.

Mais dès lors qui nous livrera le sens complet de ce mystérieux passage? L'Histoire est impuissante; elle ne peut au maximum que découvrir la pensée exprimée par l'auteur humain et est incapable de pénétrer la signification divine d'une vision qui échappe à celui-là même qui la reçoit. L'exégèse historique ne nous dit qu'une chose : Jean envisage le règne de mille ans comme *postérieur*, du moins sous un aspect, aux grandes luttes de Rome, personnification de l'Antéchrist, contre l'Agneau; il envisage ce règne comme une conséquence, un résultat de ces luttes, de ces persécutions, de ces martyres. Au delà de cette constatation, l'Histoire reste muette; Celui-là seul peut interpréter ce texte qui en est l'auteur : l'Esprit-Saint, inspirateur de Jean, et nous enseignant par son Église le sens des oracles inspirés. L'Église seule, éclairée par Dieu et avertie par le cours même des événements prophétisés, est donc capable de nous dire la signification mise par l'Esprit dans la vision du règne de mille ans.

Or l'Église s'est-elle prononcée? Sans avoir anathématisé formellement le millénarisme, elle s'en est nettement écartée par toute sa tradition et sa doctrine; par la voix autorisée de

son exégèse commune depuis saint Augustin, elle nous invite à chercher dans l'histoire de l'Église d'ici-bas, dans quelque moment ou phase de cette histoire, la réalisation effective du règne de mille ans. Quelle est cette phase? Nous ne pouvons en effet voir avec Allo dans le règne de mille ans la totalité de l'histoire de l'Église; le symbolisme johannique devient vague à l'extrême, vide de sens, si les mille années de paix triomphante sont exactement contemporaines des trois ans et demi (1) de souffrances et de luttes indicibles. Le règne de mille ans est donc le résultat, la récompense de trois ans et demi de fidélité dans la persécution et le martyre; mille ans de gloire pour trois ans et demi de douleur; et désormais les victimes d'hier règnent glorieuses avec le Christ glorieux, sur la terre même qui a bu leurs larmes et leur sang. Si, comme nous l'avons dit, le schème eschatologique de la lutte de l'Antéchrist et de l'Agneau se renouvelle sans cesse à travers l'histoire, si à l'Empire romain persécuteur, première personnification de l'Antéchrist, doivent succéder jusqu'à la fin, d'époque en époque, de nouvelles personnifications de l'ennemi de l'Agneau, le règne de mille ans sera également le résultat, réapparaissant périodiquement identique, de chaque grande crise de l'Église militante assaillie par les forces du mal et finalement toujours victorieuse. Ainsi compris, le symbolisme johannique nous livre une vérité sublime en même temps que profondément bienfaisante.

Au cours de son histoire, l'Église grandit, s'assimile davantage au Christ par la vertu purificatrice de ses propres souffrances; chacune des grandes crises qui soulèvent contre elle un Antéchrist nouveau, voit aussi se lever une légion de martyrs et de saints qui pour elle travaillent, et luttent, souffrent et meurent; en se sacrifiant ils lui assurent le triomphe; et l'Église sort de la crise, plus glorieuse qu'auparavant, plus

(1) Ce total de trois ans et demi (moitié de sept!) durée des cataclysmes de la fin des temps, apparaît plusieurs fois dans l'Apocalypse : 42 mois (XI 2 et XIII 5); 1260 jours (XI 3 et XII 6); un temps, des temps et la moitié d'un temps (XII 14). Comparez Daniel VII 25; XII 7.

semblable au Christ, ayant davantage enchaîné Satan et les puissances du mal ; mais dans cet accroissement de paix et de vie divine qui suit la lutte elle reconnaît l'œuvre des générations disparues, qui se survivent dans la fécondité, désormais immortelle, de leurs travaux et de leurs souffrances. Survivance non pas métaphorique mais rendue par la Communion des saints profondément réelle et agissante ; survivance singulièrement expressive quand ces martyrs et ces saints de la période précédente, élevés par l'Église sur les autels, restent les immortels protecteurs des générations qui viennent. C'est là pour ces saints la première résurrection, « resurrectio prima » (XX. 5).

Nombreux sont ces triomphes, ces « règnes de mille ans » de l'Église. La paix constantinienne et l'expansion immense de l'Église du IVe siècle sont le triomphe, le règne visible ici-bas des martyrs des époques antérieures de persécutions. La fixation définitive, la pleine possession des dogmes trinitaire et christologique sont le règne visible de ces héros de la foi et du travail intellectuel qui, aux IVe et Ve siècles, avaient tant souffert pour garder à l'Église son incorruptible doctrine. L'unité évidente, tangible, de l'Église, la vie exemplaire de son épiscopat et de son clergé sont le règne visible, la récompense de ces fidèles et prêtres du XVIe siècle qui eurent assez de foi pour reconnaître leur vraie mère dans l'Église romaine, même représentée par Alexandre VI et Jules II, assez de charité pour lui rester fidèles jusqu'à la mort malgré les assauts du Protestantisme déchaîné.

Et ainsi, de lutte en lutte, de triomphe en triomphe, l'Église va à son terme, la Parousie du Maître, le règne éternel du Ciel ; chaque crise surmontée la rend plus forte de la force même de Jésus, marque davantage l'impuissance de Satan à se mesurer avec elle. Mais jamais avant le jugement dernier le triomphe ne sera absolu, total ; en nous montrant comme dernière perspective l'assaut acharné que lui livreront encore une fois à la fin des temps Gog et Magog, Jean nous avertit

que jamais l'Église ne cessera ici-bas de lutter et de souffrir. A la veille du Jugement dernier se réalisera encore une fois, plus terrible que jamais, le schème eschatologique de la lutte de l'Antéchrist et de l'Agneau ; pour la dernière fois l'Église triomphera par sa souffrance et victorieuse entrera enfin dans le règne éternel du Ciel. Et alors durera sans fin et sans ombre l'union nuptiale de l'Agneau et de son épouse la Jérusalem nouvelle : « Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum... »

Conclusion.

Nous nous sommes plu à étudier longuement ces deux commentaires parce qu'étant tous deux inspirés par une solide et judicieuse critique historique et par une foi sincère en la divinité du Christianisme, ils posent fermement les problèmes exégétiques et théologiques essentiels, ceux qui intéressent les croyants et qui méritaient de nous arrêter. Trop souvent aujourd'hui l'exégète rencontre seulement ou des commentaires excellents d'intention et de doctrine mais composés par l'extérieur, sans aucune connaissance du contexte historique (1), ou des commentaires très érudits mais incapables, par leur rationalisme étroit, de saisir l'âme même de nos écrits inspirés (2). Il a dès lors le devoir de louer hautement, là où il les rencontre unies, les deux grandes qualités qui font l'interprète de l'Écriture, foi sincère en la valeur divine des écrits sacrés (3), sens historique averti et pénétrant.

Mais nous nous sommes plus volontiers encore attardé à rappeler les incomparables beautés d'un livre inspiré, trop rarement lu et trop peu compris parmi nous. En peu d'écrits se joignent et s'harmonisent des qualités aussi nettement oppo-

(1) Tel l'ouvrage de Mgr Blanc, *Les visions de S. Jean,* qui vient de paraître en 1923. — (2) Tel le nouveau livre de Loisy, *l'Apocalypse de Jean.* Paris, Nourry, 1923. — (3) Inutile d'ajouter — nous l'avons marqué déjà à plusieurs reprises — que les positions dogmatiques de Charles sont parfois assez éloignées de la foi intégrale catholique.

sées, des contrastes aussi puissants : force entraînante et douceur captivante, effrayante description du mal et peinture délicieusement attachante du bien, haine blasphématoire des réprouvés et nostalgie aimante de l'âme chrétienne répétant inlassablement son « Veni, Domine Iesu... » Et quand de l'Apocalypse on rapproche l'inépuisable richesse du quatrième évangile, on entrevoit pourquoi l'âme qui s'est exprimée en ces admirables ouvrages a été ici-bas celle « que Jésus aimait. »

J. LEVIE, S. I.

NOTE

Nous donnons ici un plan de l'Apocalypse, s'inspirant, pour l'essentiel, des travaux d'Allo et de Charles, mais remanié et adapté dans le sens des considérations que nous avons faites dans cet article.

Introduction I 1-9

I^re^ PARTIE. RÉVÉLATION DE L'ÉTAT ACTUEL DES ÉGLISES I 9-III.

1^er^ groupe septénaire : Lettres aux sept églises I-III.

Introduction = vision céleste I 9-20.

Sept Lettres aux sept Églises II-III

II^e^ PARTIE. RÉVÉLATION DE L'AVENIR JUSQU'A LA BÉATITUDE IV-XXII 5.

A. PREMIÈRE PHASE DE LA FIN : LE « COMMENCEMENT DES DOULEURS » (cf. Mc XIII 8).

2^e^ groupe septénaire : Les sept sceaux IV-VIII 1.

Introduction = vision céleste : l'Agneau reçoit le livre aux sept sceaux IV-V.

Plaies des sept sceaux VI 1-VIII 1.

1. Cheval blanc : guerre extérieure d'invasion.
2. » rouge : guerres intérieures dans l'Empire.
3. » noir : famine.
4. » livide : peste.
5. Le sang des martyrs appelle le châtiment de Dieu sur le monde.
6. Tremblement de terre et phénomènes célestes. En regard de ces châtiments, *antithèse* du bonheur des élus et *anticipation*, par emboîtement, de l'avenir : les élus (Juifs) marqués pour la préservation VII 1-8 ; les élus sauvés dans l'avenir en vertu de cette préservation VII 9-17.
7. L'ouverture du 7^e^ sceau déclanche la série suivante des sept trompettes VIII 1.

B. Deuxième phase de la fin : la « Θλῖψις μεγάλη » (cf Mc XIII 19).

3e groupe septénaire : Les sept trompettes VIII 2-XI 18.

Introduction = vision céleste : l'encensoir renversé sur la Terre VIII 2-6.

Plaies des sept trompettes VIII 7-XI 18.

1. Plaies de la terre.
2. » de la mer.
3. » des fleuves et sources.
4. » du ciel.
5. Premier « malheur » : sauterelles diaboliques.
6. Deuxième « malheur » : cavaliers diaboliques d'au-delà de l'Euphrate.

   En regard de ces châtiments, *antithèse* de la situation des élus et *anticipation*, par emboîtement, de l'avenir : le livre de l'avenir mangé par le prophète X ; le sort du Judaïsme durant la période de l'Antéchrist qui va s'ouvrir et son retour final au Christ, son Messie XI 1-14.
7. Troisième « malheur » : déclanche la série suivante des sept signes XI 15.

C. Troisième phase de la fin : l'époque de l'Antéchrist.

4e groupe septénaire : Les sept signes XI 15-XV 1.

Introduction = vision céleste : l'Arche apparaît dans le temple céleste XI 15-19.

Les sept signes XII 1-XV 1.

1er signe (σημεῖον μέγα) : la Femme = l'Église, l'Israël de Dieu, le peuple d'Israël donnant naissance au Christ et devenant l'Église chrétienne XII 1-2.

2e signe « ἄλλο σημεῖον » : le Dragon = Satan, éternel ennemi du Christ et de son Église XII 3 suiv.

3e signe Καὶ εἶδον... θηρίον : la Bête de la mer = l'Antéchrist personnifié dans le pouvoir impérial romain XIII 1-10.

4e signe Καὶ εἶδον XIII 11 : la Bête de la terre = le faux prophète, deuxième aspect de l'Antéchrist, personnifié dans le paganisme romain XIII 11-18.

5e signe Καὶ εἶδον XIV 1 : la troupe d'élite du Christ, ceux qui lui offrent leur virginité XIV 1-5.

6e signe : Les *sept* personnages annonçant par *anticipation* (emboîtement) l'issue de la lutte qui va s'engager : 3 Anges, le Fils de l'Homme, 3 Anges. XIV 6-20.

En regard de ces châtiments, *Antithèse* du bonheur des élus XIV 13.

7e signe Καὶ εἶδον ἄλλο σημεῖον XV 1 : l'apparition des sept anges, déclanche la série suivante des 7 coupes XV 1.

5e groupe septénaire : les sept coupes XV 2-XVI 21.

Introduction = vision céleste : l'hymne chantée par les martyrs vainqueurs XV 2-5.

Les sept coupes : XV 6-XVI.

1. Plaies versées sur la terre.
2. » » » la mer.
3. » » » les fleuves et les sources.
4. » » » le ciel.
5. » » » le trône de la Bête, Rome.
6. » » » l'Euphrate qui se dessèche.

Anticipation XVI 12-14 et 16 ; l'Euphrate desséché sera le chemin des rois envahisseurs de XVII 12, 13, 16, 17.

En regard de ces châtiments, *antithèse* du bonheur promis aux élus par le Christ XVI 15.

7. Plaie versée dans l'air, déclanche la ruine de Babylone, objet *de la série suivante.* XVI 17-21.

6e groupe septénaire : La ruine de Babylone (Rome), non pas directement décrite, mais supposée se réalisant en présence de sept groupes de témoins qui se lamentent ou se réjouissent XVII-XIX 1.

Introduction = vision céleste : un Ange vient chercher Jean pour l'amener au désert XVII 1-2.

Les sept moments de la ruine de Babylone (Rome) XVII 3-XIX 1.

1. Un premier ange montre au prophète Babylone, la grande prostituée XVII.
2. Un deuxième ange proclame qu'elle est condamnée XVIII 1-3.
3. Un troisième ange invite les justiciers à commencer leur œuvre XVIII 4-8.
4. Première lamentation sur Babylone : les rois de la terre criant malheur, malheur XVIII 9-10.
5. Deuxième lamentation sur Babylone : les marchands de la terre criant malheur, malheur XVIII 11-17.
6. Troisième lamentation sur Babylone : tous les marins de la terre criant malheur, malheur XVIII 18-19.

   Antithèse : Réjouissez-vous élus, Apôtres et prophètes... XVIII 20.
7. Un dernier ange symbolise la ruine de Babylone en jetant une meule dans la mer, acte qui déclanche la dernière série : les noces de l'Agneau. XVIII 21-XIX 1.

D. CONSOMMATION DE LA FIN : LA PAROUSIE, LES NOCES DE L'AGNEAU.

7e groupe septénaire : Les noces de l'Agneau XIX 1-XXII 5.

Introduction = vision céleste d'adoration : « Beati qui ad *cenam nuptiarum Agni* vocati sunt » XIX 1-10.

Les sept tableaux des noces de l'Agneau XIX 11-XXII 5.

1. Apparition du cavalier céleste, le Verbe de Dieu XIX 11-16.
2. Défaite des rois de la terre et des deux Bêtes XIX 17-21.
3. Satan, le Dragon, enfermé dans l'Abîme pour mille ans XX 1-3.
4. Le règne de mille ans XX 4-7.
5. Le dernier assaut du mal : Gog et Magog sont vaincus et Satan jeté pour toujours en enfer XX 8-10.
6. Le jugement dernier condamnant les réprouvés à l'enfer éternel XX 11-14.
7. LA JÉRUSALEM NOUVELLE, l'Église triomphant dans la bienheureuse éternité XXI-XXII 5.

Épilogue de l'Apocalypse XXII 6-21 : Dialogue entre Jésus et le prophète : « Venio velociter... Veni Domine Iesu ».

Note de Théologie dogmatique

L'idée de Rédemption chez Athanase le Grand, d'après un livre récent (1).

L'ouvrage du P. Cremers est une étude d'une haute valeur scientifique et une importante contribution à l'histoire du dogme catholique de la rédemption. Sans doute la vérité est une et le dogme immuable, mais les aspects en sont multiples et la pensée chrétienne ne s'en assimile que progressivement les inépuisables richesses.

Quand il s'agit d'un penseur, comme l'était saint Athanase, la difficulté consiste moins à recueillir les affirmations relatives à la rédemption et à les faire entrer dans le cadre usuel de la théologie, mais bien plutôt à saisir la pensée vitale chez l'homme lui-même et à refaire avec lui tout le travail de construction dogmatique qui s'est élaboré dans son esprit. Le P. C. s'est efforcé de pénétrer son auteur, sans jamais se substituer à lui : c'est ce qui fait le mérite de son livre; et dans le texte du docteur alexandrin, il lit parfois ce que celui-ci a certainement pensé, sans l'exprimer formellement.

Pour ne pas s'égarer dans ce travail délicat d'interprétation, le P. C. étudie d'abord l'ambiance intellectuelle de saint Athanase. Tout homme subit à des degrés divers l'influence de son temps : ici nous avons affaire à un esprit fortement imbu des spéculations grecques de l'Orient. Mais cet esprit est original et ferme : il adhère à la doctrine qui nous rend participants au Verbe fait chair, et il la poursuit jusque dans ses dernières conséquences. La brève formule qui résume la théorie de la rédemption, devient chez lui : « le Verbe devint homme pour que nous devenions divins ».

Depuis saint Anselme, les théologiens aiment à concentrer

(1) Victor Cremers, s. i. *De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote.* Proeve eener wijsgeerig-theologische synthese. Turnhout. Brepols, 1923. in-12, 232 pp. Prix : 10 fr

leur attention sur la mort du Sauveur : à juste titre ils y voient le rachat de l'humanité pécheresse, accompli par le Christ payant la rançon exigée, et nous appliquant sa satisfaction surabondante. C'est le côté juridique du dogme ; mais ce n'est pas le seul. Pour Athanase, non seulement la mort, mais toute la vie du Christ, et en première ligne, l'Incarnation qui unit en une personne la nature divine et la nature humaine, a une portée sanctificatrice universelle. Hardiment, il met la rédemption en rapport intime avec la nature du Verbe lui-même, dans lequel et pour lequel tout a été créé. Le plan divin ne s'arrête pas à la mort libératrice de Jésus-Christ, comme à son terme : il va au delà. Et déjà, dans l'idée créatrice, à laquelle le monde doit son origine, la rédemption de l'homme, qui pouvait pécher, avait une place marquée.

Le théologien, qui ne considère que le transfert juridique des mérites satisfactoires du Christ à l'humanité pécheresse, en appelle à la solidarité du genre humain, qui se groupe autour du Sauveur, devenu par le sacrifice de la croix le second Adam. C'est juste. Mais la question à résoudre ultérieurement reste entière : sur quoi se fonde cette solidarité elle-même? Comment la satisfaction accomplie par un autre, quelque surabondante qu'elle soit, peut-elle, par une imputation juridique, nous sanctifier intrinsèquement? Les protestants, en se contentant d'une sanctification purement extérieure, se sont mis en opposition avec le dogme catholique. Il faut donc une solution.

La doctrine de saint Athanase, qui ne se contente pas du côté juridique du dogme, mais en scrute les éléments métaphysiques, semble bien aplanir la difficulté.

Le Christ est mort « pour nous ». Qu'est-ce à dire? Pour qu'un mérite aussi strictement personnel et incommunicable que celui de la croix, puisse valoir à d'autres la justice « intérieure » et la sainteté, il faut de toute nécessité que

notre être lui-même soit en communion avec Jésus-Christ, qui s'est acquis les mérites. Cette communion intime, la μέθεξις dont parle saint Athanase, est essentielle. Et dans ses ouvrages il insiste à maintes reprises sur le fait que notre être à nous, notre être concret, n'est qu'une participation au Verbe, en qui tout a été créé. Idéalement nous sommes compris dans le Verbe; et une fois que dans l'idée créatrice le plan rédempteur joue son rôle libérateur, nous sommes idéalement inclus dans le Verbe, comme objet de la volonté rédemptrice.

Une conséquence importante en découle aussitôt. Lorsque le Verbe se fit chair, la nature humaine concrète du Christ se trouva réunie dans la personne du Verbe avec notre nature et notre personnalité idéalement présentes. C'était, en d'autres termes, le salut du genre humain et sa rédemption s'effectuant en principe. Et quand l'Homme-Dieu agit, idéalement nous agissons avec lui et en lui. Nous nous sanctifions et nous méritons dans un acte idéal compris dans le Verbe.

Dès lors, nous assistons à l'exécution grandiose du plan providentiel de la Rédemption et de la sanctification humaine. Certes la communion purement idéale avec le Verbe ne nous serait d'aucun secours, si elle se confinait dans cette sphère : il faut qu'elle soit concrète. Cette réalisation concrète s'effectue par la participation, μέθεξις, à notre être idéal inclus dans le Verbe. Et celle-ci s'accomplira quand notre libre arbitre, qui est une participation de notre personnalité idéale, s'unira à la grâce divine. La grâce en effet réalise en nous la volonté rédemptrice de Dieu, et en est la conséquence. Par elle, il veut nous inclure dans le Verbe; et suivant la formule de saint Athanase, citée plus haut, nous faire devenir « divins ».

Le P. C. dans son étude dégage avec netteté ces idées maîtresses de la théologie du grand docteur de l'Église. On voit qu'elles ne s'opposent en aucune manière à la doctrine

juridique de la rédemption : elles la complètent et nous font entrer plus intimement dans le plan de salut, que Jésus-Christ est venu accomplir sur la terre. G. S.

Note d'Ecriture Sainte

Les faibles dans la foi (*I Cor.* VIII-X; *Rom.* XIV).(1)

On connaît le problème très ancien soulevé par les chapitres VIII-X de la 1re épître aux Corinthiens et le ch. XIV de l'épître aux Romains. Dans chacune des deux Églises se rencontre une catégorie de fidèles « faibles dans la foi », que l'Apôtre recommande de ne pas scandaliser, au prix même, s'il le faut, du renoncement à des droits incontestables. Quels sont ces « faibles »? La description très sommaire faite par S. Paul, sous des traits qui ne sont pas identiques pour les deux Églises, a provoqué nombre d'interprétations plus ou moins divergentes. M. Max Rauer vient de reprendre la question : il le fait avec le luxe d'une documentation très abondante, fatigante même parfois par ses accumulations d'avis et de systèmes. La démonstration est bien conduite, solide, méthodique, limpide, quoique peut-être un peu longue et diffuse. C'est un véritable répertoire de tout ce qui a été dit sur la question. C'est surtout un excellent essai de solution qui, dans ses traits essentiels, nous semble donner la note juste et synthétiser heureusement les indices historiques existants. Nous disons « dans ses traits essentiels », car l'auteur, entraîné par un besoin de logique trop rigide, nous paraît avoir donné à ses thèses des précisions moins satisfaisantes : est-il de bonne psychologie de vouloir rendre schématiques, strictement rationnels, certains états d'âme (par exemple des faibles de Corinthe, cf. surtout p. 185)

(1) Dr Max Rauer, Privatdozent an der Universität Breslau. *Die « Schwachen » in Korinth und Rom* nach den Paulusbriefen (*Biblische Studien* begründet von Prof. Dr Otto Bardenhewer XXI. Band, 2 u. 3 Heft) Freiburg im B., Herder, 1923 (14 × 22 cm), VIII-192 pp., prix 8,40 fr.

qui par hypothèse devaient rester imprécis et confus, ou bien de prétendre localiser trop nettement et exclusivement des mouvements d'idées (par exemple le mouvement ascétique, 2e partie) qui à certaines époques sont partout et agitent les milieux les plus divers?

Ainsi dégagées des précisions excessives, les deux conclusions de M. Rauer marquent un réel progrès dans l'étude du problème; elles ne sont pas données comme absolument nouvelles et eurent déjà leurs défenseurs; mais elles sont ici mieux établies et plus pleinement mises en lumière que partout ailleurs. Les voici. L'auteur distingue avec raison Corinthe et Rome. Les « faibles » de Corinthe sont, non pas des Judéo-Chrétiens, mais des païens convertis qui n'ont pu encore pleinement dominer leur crainte superstitieuse de jadis à l'égard des idoles. Leur « faiblesse » n'est pas avant tout un jugement erroné qui leur interdit, par motif de conscience, de manger des viandes consacrées aux dieux; elle est davantage encore un état d'âme plus sensible qu'intellectuel, fait d'instinct atavique plus que de raison, qui leur représente ces viandes consacrées comme n'étant plus indifférentes; en les mangeant, s'imaginent-ils confusément, on entre en communion sinon avec des dieux inexistants, du moins avec des puissances mystérieuses et suprasensibles. Entraînés par l'exemple des « forts » ils mangent et voici que cet acte, accompli en de telles dispositions, réveille en eux l'âme païenne, les replonge dans leur « accoutumance païenne d'autrefois » συνήθεια τοῦ εἰδώλου selon la frappante expression de saint Paul (1 Cor. VIII, 7); et c'est un recul sensible dans la conquête de la foi pleine et ferme. La condescendance de Paul envers eux ne consiste donc pas à tolérer provisoirement, par respect des consciences, des scrupules erronés; c'est la faiblesse morale du converti récent qu'il ménage avec un remarquable tact apostolique.

Les « faibles » de Rome sont également des païens conver-

tis. Avant leur appel à la foi, peut-être comme participants des mystères païens, il ont été gagnés à ce mouvement ascétique fondé sur le dualisme manichéen-gnostique, sur l'opposition absolue de la chair et de l'esprit, qui entraînait alors tant d'âmes dans tous les milieux ; ils s'abstiennent donc rigoureusement de tout usage de viande. Devenus chrétiens et trouvant dans leur foi d'aujourd'hui la mortification en grand honneur, ils ont cru pouvoir conserver pour des motifs nouveaux leurs pratiques d'hier. Que pareille coutume ait gardé de ses origines maintes étroitesses d'esprit et ne soit pas pleinement adaptée au vrai spiritualisme chrétien, Paul ne l'ignore pas : mais il ne veut pas briser ces âmes dans leurs désirs d'idéal, même gauches et maladroits. La vraie foi, se développant, chassera d'elle-même ces faiblesses. Que chacun garde son point de vue ; tout cela n'a aucune importance pour la véritable vertu chrétienne...

On approuvera pleinement M. Rauer lorsqu'il conclut : « Cette attitude de Paul, prudente et judicieuse à la fois, cette pédagogie si bien adaptée aux âmes, ne répond-elle pas parfaitement au caractère de l'Apôtre des Gentils ? »

J. LEVIE, S. I.

Note de droit canonique

Visite des monastères et ouverture de conscience.

La vigilance de l'Ordinaire du lieu sur les monastères de moniales s'impose d'autant plus exacte que ces monastères sont plus éloignés du type des religions à gouvernement central où la visite de l'Ordinaire et celle du supérieur majeur se complètent.

Il ne serait pourtant pas permis aux visiteurs de violer le domaine de la conscience ; en cette matière, il doit se contenter des ouvertures spontanées. Objectera-t-on que le c. 530 parle des « Supérieurs religieux » et que l'Évêque est plutôt un « Supérieur de religieux », un pouvoir du dehors ? Profiter

de cette subtilité serait aller contre la tendance de l'Église qui veut laisser aux âmes une grande liberté dans le choix de leurs confidents et séparer nettement le for externe du for interne, le gouvernement extérieur de la direction spirituelle. Il n'y a pas à les opposer ; normalement ils doivent se compléter et s'entr'aider, mais les manifestations intimes auront lieu dans la mesure seulement où les âmes s'y prêtent.

Un pouvoir aussi exorbitant que celui de forcer les âmes à s'ouvrir à fond devrait, pour être admis, être expressément affirmé dans la loi ecclésiastique. Il n'en est rien. Tous les canons relatifs à la visite (tels que 512, 513, 618) s'expliquent très bien sans qu'aucun exige la manifestation des choses purement intérieures. Parfois le désir de la perfection conseillera vivement à une moniale de s'ouvrir à fond soit à sa supérieure, soit même au visiteur diocésain. Parfois aussi (cas plus rare, mais possible) la loi naturelle fera un rigoureux devoir à une moniale d'exposer telle difficulté d'âme aux représentants de l'autorité si c'était le seul moyen d'écarter un péril prochain de faute grave. Ce serait au confesseur, au besoin en la menaçant d'un refus d'absolution, d'éclairer la conscience de sa pénitente. En toute hypothèse, le rôle du visiteur est de recevoir avec bienveillance toute confidence spontanée, mais de limiter ses interrogations aux points extérieurs de la discipline religieuse.

E. JOMBART, S. I.

Consultations

Publication d'indulgences pendant le jubilé. « Est-il permis, pendant l'année jubilaire, d'annoncer en chaire, par affiches, sur les bulletins de convocation, etc. les indulgences plénières ou partielles attachées à la célébration des fêtes, aux réunions de Tiers-Ordres, congrégations, etc.? »

La bulle *Ex quo primum*, du 5 juillet 1924 (1), qui suspend la plupart des indulgences et des pouvoirs de for interne pendant l'année jubilaire, contient la formule traditionnelle : « Praesentium interea auctoritate Litterarum praecipimus ac mandamus, ut, praeter Indulgentias Iubilaei easque, quas superius singillatim excepimus, nullæ praeterea aliae uspiam, sub poena excommunicationis ipso facto incurrendae aliisque poenis arbitrio Ordinariorum infligendis, *publicentur*, *indicantur* vel *in usum demandentur* »

Dans son excellent « *Traité canonique et pratique du Jubilé* » (Tournai, 1859), LOISEAUX traduit ces mots par « publier, annoncer ou mettre en usage. » *Mettre en usage*, d'après l'avis des meilleurs canonistes, signifie ici « exciter les fidèles à s'efforcer de gagner des indulgences » (2).

Il est donc certainement défendu d'annoncer en chaire ou par écrit les indulgences attachées, en faveur des vivants, à telle ou telle œuvre de religion ou de miséricorde ; c'est contraire, à un double titre, à la prescription pontificale.

Mais la bulle *Ex quo primum* excepte de la suppression les indulgences *appliquées* aux défunts. Or le Code nous apprend que toutes les indulgences concédées par le Souverain Pontife sont applicables aux défunts, sauf preuve du contraire (930). Dès lors, il sera permis d'annoncer, de publier, d'exhorter à gagner les indulgences accordées, sans restriction formelle, par le Saint-Siège, à condition d'avertir les fidèles qu'ils ne peuvent vouloir en garder le bénéfice, mais doivent les appliquer totalement aux âmes du purgatoire. A la formule « on peut gagner telle indulgence, applicable aux âmes des fidèles défunts, » on en substituera une autre dans ce sens : « on peut gagner telle indulgence, à condition de l'appliquer aux âmes des fidèles défunts. »

J. C., S. I.

(1) *A. A. S.*, XVI (1924), 305. — (2) LOISEAUX, *o. c.*, p. 679. — BASTIEN, O. S. B., *Tractatus de iubilaeo*, 1901, p. 224.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre apostolique « *Unigenitus Dei Filius* » sur la formation religieuse, aux supérieurs généraux des Ordres religieux et des congrégations d'hommes, 19 mars 1924 (*A.A.S.* t. XVI, p. 133-148).

Cette lettre, très importante, sera utilement méditée, non seulement par les religieux, mais encore par tous les prêtres : car il s'en dégage des enseignements doctrinaux très opportuns à rappeler de nos jours. D'abord l'excellence de la vie religieuse considérée en elle même ; ensuite que les bases de la vie intérieure sont une solide formation intellectuelle et ascétique. Le Pape met en belle lumière la nécessité de sérieuses études théologiques, non seulement pour les religieux destinés au saint ministère, mais encore pour les contemplatifs et il insiste sur la nécessité d'une formafion *ascétique*, solide; leçon dont le sens est encore souligné par le choix des auteurs spirituels particulièrement recommandés : saint Bernard, saint Bonaventure et Alphonse Rodriguez ; enfin il inculque une fois de plus que les missionnaires comme les religieux enseignants doivent poursuivre un but exclusivement surnaturel.

Analysons donc ce grave document. Le pape rappelle d'abord le but de la vie religieuse, l'utilité des Congrégations, l'espoir que lui-même place dans leur concours pour la rénovation du monde. Sa Sainteté déclare, et les Supérieurs feront bien de le remarquer, que la plupart des recommandations qu'Elle a faites au sujet de l'éducation des clercs, dans sa lettre *Officiorum omnium*, s'appliquent de plein droit auxr eligieux destinés au sacerdoce.

1°) Après ce préambule, le Pontife insiste sur ce qui lui paraît être le premier devoir du religieux : la *fidélité* à suivre les exemples des saints fondateurs, à s'inspirer de leur esprit propre, gage certain de persévérance, de progrès dans la vertu comme aussi de succès dans les ministères.

2°) *Les vues exclusivement surnaturelles* dans l'apostolat.

Ces recommandations étant particulièrement graves et opportunes, nous citons le texte même du document :

Ad apostolatum igitur quod attinet, caveant, quemadmodum proximus decessor Noster consultissime monuit (1), ne Evangelii in externos populos propagationem ad gratiam suae patriae seu nationis potentiamque augendam transferant, sed tantummodo ad infidelium salutem spectent, huius vitae utilitatibus commodisque inter ipsos eatenus provehendis quoad ad aeternam conducere videantur. Quorum autem religiosorum partes sunt ut iuvenes rite erudiant atque educent, iisdem erit summopere vitandum, ne, nimio abrepti studio discipulos optimarum artium doctrina excolendi, religionis cultu mentes animosque imbuere neglegant, ut alumni a copiosa quidem litterarum cognitione instructi dimittantur, at eius prorsus scientiae sacrae expertes, qua qui careant et pulcherrimo omnium pretiosissimoque ornamento carent et in summa inanitate versantur : « Vani sunt omnes « homines, in quibus non subest scientia Dei » (2). Ad rem opportune Seraphicus Doctor : « Hic est fructus omnium scientiarum, « ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, compo- « nantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione « sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem » (3).

3° *Une solide formation intellectuelle* des religieux destinés à la prêtrise ; et c'est l'objet principal de la lettre :

a) les contemplatifs eux-mêmes ont besoin d'une solide formation théologique : « *Errant enim, si putant, theologicis studiis aut ante neglectis, aut postea depositis, posse se, copiosa illa destitutos, quae e doctrinis sacris hauritur, Dei mysteriorumque fidei cognitione, facile in excelsis versari, atque ad interiorem cum Deo coniunctionem efferi atque evehi.* »

b) A plus forte raison les religieux destinés soit aux missions lointaines soit aux ministères sacrés, doivent-ils s'adonner aux études sacrées, car l'efficacité de leur action en dépend, surtout à notre époque.

Iam vero, si unquam alias oportuit sacerdotem non esse

(1) Epist. Apost. *Maximum illud*, 30 nov. 1919. — (2) *Sap.*. XIII, 1. — (3 *De reductione artium ad Theol.*, n. 26.

indoctum, at multo plus per haec tempora oportet, cum ad vitae usum cognitio rerum ac scientia tanti refert tamque arcte pertinet, ut homines, vel qui minus sapiunt, — quemadmodum contingere paene in universum solet — quicquid agunt, se scientiae nomine agere dictitent. Quare summa contentione adnitendum, ut catholica fides humanarum omne genus doctrinarum adminiculo praesidioque iuvetur : quarum admotis luminibus et pulchritudo revelatae veritatis ante oculos omnium versetur et captiosa opinionum commenta, quae ementiti nominis scientia adversus fidei dogmata congerere consuevit, opportune diluantur.

Suivent des indications précises sur la manière d'assurer cette formation en même temps que le zèle de la perfection aux différentes étapes de la vie religieuse.

1°) D'abord S. S. recommande la fondation de petits séminaires et écoles apostoliques : mais les supérieurs devront apporter la plus grande prudence dans le choix de ces aspirants à la vie religieuse, s'assurant de la sincérité de leurs désirs : ils écarteront ceux dont la vocation divine est douteuse. Ces jeunes gens seront formés avec soin à la piété et aux belles-lettres et on ne pourra pas les admettre au noviciat avant la fin de leurs études secondaires.

2°) Le noviciat, dont l'importance est capitale, sera *exclusivement* consacré à la formatiou religieuse et ascétique.

Quantum autem intersit, tironum animos eo temporis spatio diligenter excoli, non tam e magistrorum pietatis testimoniis quam ex ipsa experientia coniicitur, cum religiosi status perfectionem nulli assequantur retineantque, nisi iam tum omnium fundamenta virtutum iecerint. Quamobrem, remotis quarumvis disciplinarum studiis atque oblectamentis, huc tantummodo novitii animos intendant, ut, sapienti magistri sui ductu, interioris vitae exercitationibus virtutumque adeptioni vacent, earum praesertim quae cum religionis votis, idest paupertatis, obedientiae et castitatis, cohaerent et coniunguntur. In quo erunt ad perlegendum considerandumque utilissima cum sancti Bernardi et Seraphici Doctoris Bonaventurae, tum Alphonsi Rodriguez, tum etiam eorum qui apud Sodalitatem uniuscuiusque vestram, magisterio pietatis floruerunt, scripta, quorum virtus atque

efficacia tantum abest ut vetustate defecerit atque elanguerit, ut etiam aucta hodie videatur. Neque tirones unquam obliviscantur, quales in novitiatu fuerint, tales se in reliquum vitae tempus futuros, et supplendi posterius renovato animo tirocinii si semel modico aut nullo fructu illud egerint, spem esse plerumque inanissimam.

3°) Après le noviciat commenceront les études philosophiques et théologiques, dans des maisons où la règle et la discipline religieuse sont strictement observées. Les études doivent se poursuivre sérieusement « *non modo ne ad superiorem scholae gradum ullus evehatur quin in inferiore satis abunde profecerit, verum etiam ne studiorum pars praetereundo neglegatur, neve quid de temporis spatio dematur in eiusmodi disciplinis ad Codicis praescripta insumendo.* » Le pape condamne avec force les supérieurs qui abrégeraient le temps des études « *qui, forte ut necessitati pareant brevissimi temporis, velint suos compendiaria quasi via ad sacros ordines pervehi, quo eorumdem citius utantur opera.* » Il attire l'attention des supérieurs sur le choix des professeurs, qui doivent allier à une piété solide et une vie exemplaire, une vraie science théologique et philosophique. L'enseignement doit être scolastique et fidèle à la doctrine de saint Thomas : c'est avec une particulière insistance que le pape développe ce point. Il recommande également d'une façon pressante que les élèves étudient avec grande pureté d'intention et s'exercent à la pratique des vertus. La lettre se termine par quelques applications des mêmes principes aux frères convers et aux religieux non destinés au sacerdoce.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

I. **Décret de condamnation d'Ernest Buonaiuti et de toutes ses œuvres.** 28 mars 1924 (*A. A. S.* t. XVI (1924), p. 159). Il déclare l'abbé Buonaiuti frappé d'excommunication, de suspense, et ses œuvres proscrites et ordonne de les insérer dans le catalogue de l'Index. Défense lui est faite d'écrire, de

faire des conférences et d'enseigner dans les écoles publiques en matière religieuse.

II. **Soumission des RR. PP. A. Brassac et J. Ducher.** 12 mars 1924 (*A. A. S.*, t. XVI (1924), p. 160).

RR. PP. A. Brassac et J. Ducher decreto Supremae Congregationis Sancti Officii, feria IV die 12 decembris superioris anni 1923 edito... se subiecerunt ac damnatum illud opus reprobaverunt. En note les acta publient une belle lettre de soumission du R. P. Supérieur Général de la Société de Saint-Sulpice.

III. **Condamnation du livre « Esperientia etica dell' Evangelio. »** 30 juillet 1924 (*A. A. S.*, t. XVI (1924), p. 368).

Le livre intitulé « *l'Esperienzia etica dell' Evangelio* » *Introduzione, traduzione e note di Adolfo Omodeo, Bari, Laterza,* est condamné et placé au catalogue de l'Index.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

La Messe en plein air. Lettre aux Ordinaires d'Italie, 26 juillet 1924. *A. A. S.*, XVI (1924), p. 370) (1).

« Beaucoup d'Ordinaires d'Italie sont fort embarrassés sur la résolution à prendre quand on leur présente des demandes directes de permettre la célébration des saints mystères hors des églises, c'est-à-dire hors des lieux destinés à l'exercice du culte.

Le Saint-Siège, consulté à ce sujet, après sérieux examen et mûre délibération, leur rappelle les considérations suivantes.

La discipline traditionnelle reçue des SS. Pères est bien connue : l'église est le lieu destiné à la célébration de la sainte messe. Il fut même un temps où l'on n'en permettait la célébration que dans toutes les églises ou dans les chapelles consacrées. Dans la suite des temps pour diverses raisons, qu'il n'y a pas lieu de rappeler ici dans le détail, si l'on accorda la célébration du divin Sacrifice hors des églises, l'autorisation

(1) Traduit de l'italien.

fut toujours limitée aux cas de nécessité ou accordée pour des motifs exclusivement religieux.

Cette discipline traditionnelle, confirmée par tant de Pontifes et tant de Conciles, remontant à la plus haute antiquité et universelle, fut de nouveau sanctionnée récemment par le *Code de droit canonique*, dans lequel, au c. 822, § 1, on déclare que : « Missa celebranda est super altare consecratum et in ecclesia vel oratorio », etc., et ensuite au § 4 : « Loci Ordinarius... licentiam celebrandi extra ecclesiam et oratorium.... concedere potest tantum iusta ac rationabili causa, in aliquo extraordinario casu et per modum actus » (1).

De ces textes il est facile de conclure que les facultés des Ordinaires sur ce point sont assez limitées, puisqu'ils ne peuvent les exercer que dans un cas extraordinaire, pour un motif juste et raisonnable, qui doit s'inspirer uniquement des raisons les plus élevées du culte divin et du bien spirituel des fidèles. Il importe ensuite d'inculquer et de pratiquer avec la sévérité convenable ces normes disciplinaires pour élever et purifier le sentiment religieux du peuple.

Il est donc hors de doute que sans le motif juste et raisonnable, exigé par le dit c. 822, si l'on demande la célébration de la messe en dehors d'une église à l'occasion d'anniversaires profanes ou pour rehausser des fêtes de caractère politique : dans ces circonstances la célébration de la messe hors de l'église reste absolument prohibée par le dit c. 822. Cela vaut à beaucoup plus forte raison, s'il s'agit de cérémonies dans lesquelles, à cause de leur nature même, il s'insinue quelque élément superstitieux ou dangereux pour la pureté du sentiment religieux ou l'intégrité de la foi dans le peuple chrétien. Non seulement dans ces cas il n'y aurait pas le motif juste dont parle le Code, mais on pourrait assez facilement y trouver

(1) Le P. Cappello, S. I., *De Sacramentis*, I, n. 751 fait remarquer la mitigation apportée à l'ancienne discipline, qui exigeait une cause *grave*. De plus, il est certain que, moyennant les conditions énoncées au c. 822, la messe peut être célébrée même en plein air, ce que n'admettaient pas tous les anciens canonistes.

l'occasion de faire dévier la saine discipline du culte catholique. Que dans ces occasions l'Ordinaire du lieu informe les intéressés qu'il n'est pas en son pouvoir d'accéder à leur demande ; mais, si les solliciteurs insistent, invoquant des motifs spéciaux de lieu, de temps ou de personnes, il aura soin de transmettre la demande à cette S. Congrégation des Sacrements, à qui compète la décision en l'occurrence.

Voilà ce qui est communiqué à V. S. pour information et comme règle de conduite ».

Bibliographie

Antonin Eymieu. **Deux arguments pour le Catholicisme.** Paris, « Éditions Spes ». (18×11cm), 257 pp. Prix : 7 frs.

La *cohérence* doctrinale du Catholicisme et sa *stabilité* au cours d'une évolution aussi réelle que cette stabilité elle-même sont deux arguments qui établissent sa divinité, telle est la thèse que le P. Eymieu défend dans ce nouvel ouvrage. Simplement humain, le Catholicisme n'eût évité ni la contradiction, ni les variations doctrinales, ces signes qui tôt ou tard trahissent la religion qui ne vient pas de Dieu. Vous direz : l'absence de contradictions et l'absence de variations, même réunies, ne sont pas encore une preuve *positive* de la vérité d'une religion qui se dit révélée. — *Théoriquement,* certes non, répond le P. Eymieu, mais *pratiquement* et dans le cas du Catholicisme, pour qui n'oublie pas la *complexité* de son dogme, ni les côtés *concrets* de son histoire, la seule absence de contradictions et de variations « *innombrables et manifestes* » établit *positivement* sa divinité. Or, pour constater, dans « *une masse de faits caractéristiques* », cette absence, *il suffit d'un regard d'ensemble...* un inventaire minutieux n'est pas requis.

Le côté original et neuf du livre est ici.

En somme, c'est à *une appréciation d'une possibilité purement* naturelle du Catholicisme, tel que le font tous ses caractères réels et historiques, que l'auteur convie son lecteur. Son argumentation est impressionnante et, dans l'ensemble, entraîne la conviction. Beaucoup, après avoir lu, diront : Non, *humainement* l'évolution du Catholicisme, ne pouvait être ce qu'elle a été...

Tous les lecteurs seront-ils convaincus? Cela dépendra, pour une bonne part, du jugement qu'ils porteront sur *les possibilités de réalisation* d'une hypothèse dont l'impossibilité absolue ne semblera peut-être pas évidente. Cette réalisation paraît exiger un tel concours d'influences, toutes favo-

rables, qu'il y faudrait voir une « conduite » providentielle extérieure, laquelle serait en définitive elle-même une preuve de la vérité d'une doctrine toujours vivante, constamment cohérente avec elle-même, se développant et toujours dans le même sens. Une doctrine religieuse humaine ainsi « préservée » pourrait-elle être fausse? « Il y a d'autres *signes* », cela va de soi et le P. Eymieu ne les ignore pas; il en est qui établissent *directement* sa divine origine. Mais précisément l'originalité et le mérite de ce travail consistent dans l'exposé vivant et concret que l'auteur a su donner de la « *Catholica unitas invictaque stabilitas* », où le Concile du Vatican voit un « témoignage irréfragable de la mission de l'Église. » De *son* unité et de sa perpétuité, l'unité et la perpétuité *doctrinales* sont un indispensable élément.

Cette sèche analyse laisse échapper, hélas! la vie et la plénitude savoureuse dont ces pages abondent. On y retrouvera ce bel ensemble de qualités qui, pour un ouvrage signé: Eymieu sont un brevet d'authenticité : érudition solide et sobre, art heureux des citations, curiosité sympathique à l'endroit des sciences positives, utilisation intelligente de leurs résultats et fréquemment, un talent de persuader qui d'un écrivain font un véritable orateur.

Un livre du P. Eymieu mérite toujours d'être lu. On est certain à l'avance que la lecture en sera aussi profitable qu'intéressante.

François Jansen, s. i.

Abbé Henri Pérennès. **Les Psaumes** traduits et commentés avec Préface du R. Père Condamin. Administration du Feiz Ha Breiz, 9, Grand'Place, Saint-Pol-de-Léon (Finistère).

Les traductions françaises du psautier ne manquent pas. Tout nouvel essai en ce genre soulève inévitablement la question préalable : « Quelle originalité spéciale distingue ce volume des commentaires antérieurs? » M. Pérennès a voulu appliquer à l'ensemble des psaumes la théorie strophique des Pères Zenner et Condamin ; il l'a fait avec tact et goût littéraire, après une étude approfondie des psaumes et un sérieux examen des divers travaux exégétiques anciens et modernes. Il nous offre donc une contribution précieuse à l'intelligence du psautier; la nouveauté du point de vue en fera un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui étudient les lois de la poésie hébraïque. Peut-être regrettera-t-on que ce point de vue n'ait pas été adopté plus pleinement et maintenu plus rigoureusement à travers tout le volume; à côté des règles du groupement strophique, l'auteur a-t-il suffisamment tenu compte d'autres facteurs de la poésie hébraïque, spécialement du rythme, constitué en grande partie, nous semble-t-il, par la succession des temps forts, des mots accentués? Sa traduction a visé surtout à l'exactitude, à la clarté et elle y a parfaitement réussi; lumineuse, limpide, elle peut remplacer de longs commen-

taires et sera de ce chef très appréciée des prêtres désireux de comprendre leur bréviaire. Mais pareille clarté ne put être obtenue qu'aux dépens d'une autre qualité : plus concise, plus nerveuse, la traduction eût mieux rendu la vigueur de l'original, eût pu suggérer, évoquer le rythme spécial de la poésie des Hébreux. Le travail eût été alors parfait, pleinement achevé dans son genre. Peut-être les nécessités de la diffusion du volume ont-elles imposé cette dualité de point de vue. Tel qu'il est, ce travail sera accueilli avec faveur dans tous les milieux catholiques et très apprécié par ceux qui en feront une étude approfondie.

J. Levie s. i.

Antoine Malvy, s. i. **Pascal et le Problème de la Croyance.** Paris, Beauchesne. (18 × 11 cm), 114 pp. Prix : 4,50 frs.

« Je voudrais, après bien d'autres, qui sont des maîtres, entreprendre une étude sur ce que l'on devrait appeler la théorie de la croyance dans Pascal, si l'on voulait à tout prix transformer l'apologiste en philosophe. Ce sera, du même coup, atteindre le fait de la croyance dans une âme particulièrement riche. Étude d'interprétation psychologique, non de philosophie critique : il y sera question de la genèse et du mécanisme de la croyance, non de sa valeur objective » (p. 4). Ces quelques lignes délimitent exactement l'objet que s'est proposé le R. P. M.; très claire, remarquablement objective, cette étude, qui se recommande en outre par un sens théologique et philosophique très profond, nous amène à cette conclusion : « Un fidéisme mystique, qui s'est lentement substitué par une évolution profonde de l'âme, et sous l'influence de la doctrine janséniste, à un dogmatisme presque rationaliste, d'allure, sinon d'inspiration cartésienne; voilà, me semble-t-il, la plus exacte formule de ce qu'on a appelé le « scepticisme de Pascal » (p. 109). E. Hocedez s. i.

J. Léonard de Carvalho e Castro, o. m. **Saint Bonaventure** le Docteur Franciscain. L'idéal de saint François et l'œuvre de saint Bonaventure à l'égard de la Science (*Études de théologie historique*). Paris, Beauchesne. 1923 (22 × 14 cm), 243 pp. Prix : 14 frs.

Le R. P. étudie l'influence de saint Bonaventure sur la science dans l'Ordre de Saint-François. S'exerça-t-elle dans un sens opposé à l'idéal du saint Fondateur? Nullement, elle développa plutôt les virtualités latentes déposées par François lui-même dans son œuvre.

En premier lieu, se posait la question de l'existence même des études : oui ou non, y avait-il place pour elles dans l'Ordre? François les accueillit,

sans enthousiasme, il est vrai, mais enfin il les accueillit. Et si devant le mouvement qui orienta, de son vivant, sa famille vers la science, il adopta l'attitude du « gardien de la vertu », il laissa faire cependant et approuva. Saint Bonaventure se montra plus hardi. Promoteur décidé du savoir, ses conclusions dépassent de beaucoup celles de François, mais les principes sont restés les mêmes. Il est « comme le logicien qui ne craint pas de tirer toutes les conclusions que les prémisses comportent ». Mais deux nouveaux problèmes surgissent aussitôt : quelle sera la forme idéale de la science du Frère Mineur; et quel en sera l'objet? Son idéal, ne sera pas la spéculation pure, mais une connaissance tout imprégnée de la Sagesse *surnaturelle*. Par cette orientation mystique, comme par son caractère *pratique* et *affectif*, l'œuvre doctrinale du Docteur est bien dans la tradition du séraphique François : l'âme de saint Bonaventure et celle de son père résonnent à l'unisson. Même accord quand les deux saints enseignent la *théologie* comme l'objet propre de la science franciscaine. Sans doute, il y a une grande distance entre les savants travaux du Docteur et les connaissances rudimentaires auxquelles se bornaient les premiers compagnons de François; mais cette différence n'est pas opposition mais plutôt adaptation progressive d'un même principe vital. — Telle est la thèse que le R. P. se proposait de prouver. Il a réalisé son dessein avec autant de sûreté dans la méthode que de modération dans les conclusions remarquablement nuancées. E. D.

G. Ledos. **Saint Pierre Claver** (*Collection « les Saints »*). Paris, Lecoffre. 1923 (18 × 11 cm), XIV-117 pp. Prix : 3,50 frs.

En ce siècle d'évangélisation, l'Apôtre des noirs est appelé à une popularité sans cesse croissante. M. L. a eu l'heureuse idée de publier dans la collection « *les Saints* » une nouvelle vie du grand émule de François Xavier. Cet ouvrage a le double mérite de venir à son heure et de présenter au public une vie courte, attrayante et étudiée dans les meilleures sources. Archiviste distingué, conservateur adjoint à la Bibliothèque Nationale, l'auteur, avec beaucoup de discernement, a utilisé tous les documents écrits, tant anciens que récents, de langue française et espagnole, parus depuis le XVII^e^ siècle. Vie attachante, instructive dont on ne peut assez recommander la lecture. J. B, S. I.

Henri du Passage. **L'anticléricalisme français.** Hier et demain. Paris. « Éditions Spes » 1924. (18 × 11 cm), 95 pp. Prix : 4 frs.

Barrès disait ne pas comprendre comment après l'encyclique sur la condition des ouvriers et celle aux catholiques français il put subsister un anticléricalisme. Ceux que cette boutade intrigue liront la judicieuse étude

du R. P. L'auteur y décèle, avec sa perspicacité coutumière, la genèse, les manœuvres de cette exploitation politique, toujours essentiellement équivoquante et verbeuse, et d'ailleurs sans scrupule que fut dans le passé l'anticléricalisme. Mais il semble que la mentalité plus positive d'après-guerre soit moins attentive à cette phraséologie trop exclusivement sonore. Souhaitons que les espoirs du R. P. ne soient pas démentis.

P. G.

Abbé L. Jaud. **Œuvres du P. Faber.** Abrégé textuel et méthodique en 191 lectures ou méditations. Paris, Téqui, 1923. (18×13 cm). 3 vol.

Pour apprécier équitablement cette édition nouvelle il faut tenir compte du but poursuivi : ce n'est pas une édition critique qu'a prétendu faire M. J. ; mettre à la portée de tous les meilleurs écrits du grand oratorien, en écartant les longueurs, tout en reproduisant intégralement sa doctrine, tel fut le dessein du nouvel éditeur : ce dessein il l'a pleinement réalisé. Une œuvre ne se comprenant bien que si l'auteur. les circonstances de sa vie et son milieu sont connus du lecteur, M. J. a satisfait à cette exigence par une courte biographie du P. Faber. Signalons aussi les utiles notices qui concourent à mettre en lumière, dès le principe, la pensée dominante de chaque traité.

J. J. L.

R. P. Vittorino Facchinetti, O. F. M. **Soyez joyeux.** Le Poverello Séraphique et la joie de la vie. Traduit de l'italien par M. l'abbé Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, (18×11 cm), xlv-304 pp. Prix : 7, 50 frs.

Plaidoyer persuasif et vibrant pour la joie franciscaine. L'auteur en découvre les sources surnaturelles : foi, simplicité, pauvreté. pureté, etc. ; il en facilite la pratique par des conseils que dicte une saine psychologie. « Guerre à la tristesse ! » Ce cri résume ces pages tonifiantes. Nées durant la guerre, elles continuent par leur optimisme radieux à ensoleiller les âmes. L'auteur, parfois, fait des emprunts à des écrivains ou à des pédagogues protestants. Leurs conseils sur la joie comme mesure d'hygiène spirituelle s'inspirent d'un esprit aussi différent de la joie d'Assise que Marc-Aurèle ou Épictète le sont de l'Évangile. Le P. Facchinetti, lorsqu'il semble croire que dans la *nature* le moyen âge ait vu, assez universellement, « *le piège du péché* » n'est-il pas tributaire de quelque historien protestant? Au total, « Soyez joyeux » est un livre bienfaisant. Il dispose le lecteur à la vertu dont il recommande l'exercice.

François Jansen, s. i.

Une possédée contemporaine (1834-1914). — Hélène Poirier de Coullons (Loiret). — D'après les notes journalières de trois prêtres orléanais, transcrites par le chanoine Champault, l'un d'eux. Paris, Téqui (18 × 11 cm), 543 pp. Prix : 10 frs.

Cette publication était-elle opportune ? Nous avouons candidement que la lecture de ces « notes » nous a laissé très hésitant sur ce point. Si nous acceptons la *réalité* des faits, c'est à cause, — uniquement, — des témoins compétents et absolument respectables qui s'en font garants : Mgr Dupanloup, Mgr Bougaud et trois prêtres instruits et pieux. Ces faits s'appellent obsession et possession, extases alternant avec les vexations, les sévices cruelles du malin. Pour croire à son existence, les catholiques fidèles n'avaient pas besoin d'être renseignés sur le « cas » d'Hélène Poirier ; le livre, toutefois, peut être utile aux directeurs de conscience, aux spécialistes de la mystique « divine et diabolique », à ceux que tente « *l'expérimental-theologie* ». Il est à craindre que les « diableries » dont le livre regorge n'alimentent chez la masse des lecteurs cette curiosité malsaine qui fait le succès du « Spiritisme ». François Jansen, s. i.

S. Bernardin de Sienne. **Enseignements et Apologue.** Paris, Perrin, 1923 (18 × 11 cm), xxi-256 pp.

Il y a toujours profit à lire les maîtres de la parole. Saint Bernardin de Sienne fut un des plus grands prédicateurs populaires du xv^e^ siècle ; les prêtres trouveront donc autant d'utilité que d'intérêt à lire ces pages. Peu d'orateurs possédèrent au même degré que Bernardin l'art de se faire écouter et comprendre du peuple. Ce qui ajoute encore à la valeur pratique de ce petit volume, c'est que les vices flagellés par le saint réformateur sont précisément ceux contre lesquels nous avons à lutter aujourd'hui : l'amour du luxe et du plaisir. E. H.

E. Duplessy. **Histoires de Catéchisme** à l'usage des catéchistes professionnels ou volontaires et des enfants des catéchismes. Paris, Téqui, 1924. 3 vol. (18 × 11 cm), x-286, 284 et 288 pp. Prix : 6 frs le volume.

« Les vérités à croire, les devoirs à pratiquer, les moyens de sanctification », tels sont les sous-titres de ces trois volumes. « Histoires de catéchisme » ! ces mots, hélas, sont quelquefois synonymes de traits, plus ou moins vraisemblables, inventés pour la circonstance. Ici, rien de tel : l'auteur nous donne un choix d'histoires originales, intéressantes, allant au but. Il y en a pour tous les goûts : propos de la vie quotidienne, anecdotes de guerre, traits de la vie des saints ou des hommes illustres, voire des récits dérobés aux écrivains de renom, le tout habilement groupé

suivant les questions du catéchisme. L'auteur, vu « l'intérêt si puissant de la Bible », réserve « un volume spécial au catéchisme expliqué par l'Écriture sainte ». A. W.

P. Boumard, vicaire à saint Sulpice, directeur du catéchisme. **Formation chrétienne de l'âme.** Avis de Piété. 2e éd., Paris, Lethielleux, 2 vol. (18 × 11 cm), 256 et 302 pp. Prix : 5 frs et 6 frs.

La formation chrétienne exige plus que la simple pratique de quelques exercices de dévotion; elle requiert une activité constante et éclairée qui s'attache à réformer et à perfectionner la vie, avec le secours de la grâce divine : c'est avec cette conviction que M. B. a écrit ces pages dont quelques-unes rappellent l'ascétisme de Saint François de Sales ou de l'Imitation. L'abondance et la variété des idées, et surtout les rares qualités pédagogiques de ce livre le recommandent tout particulièrement aux prêtres qui ont à cœur l'instruction des fidèles. L. B.

J. Labourt. **Six entretiens sur le Pater.** Paris, Lecoffre, et Éd. Spes, 1924 (18×11 cm), 121 pp. Prix : 3,50 frs.

Vrais entretiens qui ont gardé, même imprimés, toute la simplicité, l'abandon et le cœur à cœur de la parole orale. L'auteur n'a pas visé au commentaire savant; il a préféré l'application opportune. Sa pensée est d'ailleurs toute nourrie du plus pur évangile. P. G.

Chanoine Ch. Cordonnier. **Auprès du puits de Jacob** ou l'apostolat dans la vie chrétienne. Retraite progressive aux jeunes filles sur la vie chrétienne. 6e série. Paris, Lethielleux (14×9 cm), 383 pp. Prix : 6 frs.

Le livre du chanoine C. est le dernier d'une imposante série : il montre d'une façon claire et toute pratique, la raison, les lois, les labeurs et les joies de l'apostolat chrétien. Personne ne doutera de l'opportunité d'un tel livre : la jeune fille d'aujourd'hui étant la mère et l'éducatrice de demain. M. B.

M. E. d'Aguillon. A vingt ans. **Mariage et bonheur.** 4e éd. Paris, Téqui, 1924 (18×11 cm), IX-387 pp. Prix : 6 frs.

A vingt ans la jeune fille songe au mariage. Sous forme de lettres, l'auteur rappelle, avec justesse et à propos, les conditions du mariage chrétien, le rôle de l'épouse dans l'Église, et ses devoirs de mère. Livre vécu, fait de « sentiments intimes », de réflexions faites au cours de la vie, d'enseignements laissés au fond de la pensée par l'épreuve. Le succès de ce livre, attesté par sa quatrième édition, est aussi mérité que réel. V L.

Abbé M Davenne. **La retraite de Madame.** L'ascension. Paris, Lethielleux, (18×11 cm), 236 pp. Prix : 4,50 frs.

La *retraite de Madame* dépeint, sous des couleurs vives, l'idéal de la femme chrétienne, dans ses rapports avec son mari, l'organisation de sa demeure et ses nobles devoirs de mère. Ensemble de conseils qui dénotent une psychologie éclairée et une judicieuse spiritualité. M. B.

Le P. Édouard d'Alençon. **L'apôtre des trois Ave Maria : la Vie et l'Œuvre du P. Jean-Baptiste de Chémery.** — Blois, Œuvre des trois Ave Maria, 1924. In-8°, 272 pp. (Imprimerie de J. Duculot, Gembloux, Belgique).

Né à Chémery, au diocèse de Blois, le P. Jean-Baptiste Joseph Jousse, (1861-1918), fut l'apôtre de la pratique des trois Ave Maria, récités matin et soir, dévotion déjà chère à saint Léonard de Port-Maurice : il créa, pour répandre cette dévotion, le *Propagateur*, qui compte trente à quarante mille abonnés, et publia le feuillet, *Le Ciel ouvert par les trois Ave Maria*, dont le tirage annuel fut bientôt de plusieurs millions d'exemplaires. Cette biographie nous fait connaître la vie intime et les travaux de l'humble Frère Mineur Capucin, qui fut un saint prêtre et un vaillant missionnaire.

L.

Publications nouvelles.

Chanoine F. Uzereau, **Maury et Émery en 1793.** Reims, Matot-Braine, 1923, 24 pp.

Le distingué directeur de l'*Anjou Historique* publie une très curieuse correspondance en partie inédite relative au serment de liberté-égalité de 1792, dont la légitimité fut très discutée en son temps et qui continue à être discutée par les historiens de la révolution.

Paillettes d'or. 19e série. Avignon, Aubanel, (14×9 cm), 118 pp. Prix : 1 fr.

Le lecteur retrouvera dans cette nouvelle série toutes les qualités qui caractérisent cette excellente publication dont les premières feuilles ont paru il y soixante ans.

Mgr Tissier, évêque de Châlons. **Les femmes de bien.** Paris, Téqui (11×11 cm), 225 pp. Prix : 3 frs.

Mgr Tissier. **La doctrine de nos fêtes** I. Les fêtes de circonstance. Paris, Téqui (19×11 cm), 342 pp. Prix : 7,50 frs.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

Tables méthodiques particulières

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. — *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Pour faciliter la recherche par ordre de livraison, voici la pagination des différents numéros de l'année :

Janvier	1-64	**Juin**	321-384
Février	65-128	**Juillet**	385-448
Mars	129-192	**Octobre**	449-512
Avril	193-256	**Novembre**	513-576
Mai	257-320	**Décembre**	577-640

Actes du Souverain Pontife. — La Bulle *Infinita Dei misericordia.* **497.** — *Faveurs accordées à tous les membres de l'œuvre de la Propagation de la Foi.* **499.** — *Indult de l'oratoire privé accordé aux prêtres, membres des Conseils de l'œuvre pour la propagation de la Foi.* **498.** — Lettre apostolique sur la *formation religieuse.* **627.**

Commission d'interprétation. — *Paroisses nationales.* * **301.** — *Excuse de la présence au chœur.* * **302.** — *Messe conventuelle chez les religieuses astreintes au chœur.* * **303.** — *Facultés d'absoudre pendant les voyages par mer.* * **69.** — *Autorisation d'assister au mariage.* * **370.** — *Désignation du prêtre délégué pour l'assistance au mariage.* * **371.** — *La sainte Réserve.* * **372.** — *Les traductions de la Sainte Écriture en langue vulgaire.* * **373.** — *Réserve de pension dans la renonciation à une paroisse.* * **373.** — *Retribution* à l'occasion des messes du jour des morts. * **374.** — *Recours contre une mesure administrative.* * **563.**

Concile (Congrégation du). — *Rachat de rentes.* * **55.** — *Rédaction des statuts capitulaires.* * **245.** — *Charges supplé-*

mentaires imposées aux chanoines et service à l'Autel. * **247.** — *La collation des bénéfices dans les chapitres de chanoines.* * **249.** — *Usage des indults d'abstinence par les étrangers.* * **250.** — *Incardination.* * **366.** — *Recours au Saint-Siège contre le décret privant définitivement un curé de sa paroisse.* * **440.** — *Droit de funérailles.* * **500.** — *Messe en plein air.* * **631.**

Consistoriale (Congrégation de la). — *Procès informatif pour la promotion à l'épiscopat.* **500.**

Pénitencerie (Tribunal de la). — *Prière au Christ, Roi universel.* **118.** — *Nullités dans l'érection des chemins de croix.* * **184.**

Propagande (Congrégation de la). — *Révocation du privilège de préséance attaché au titre de missionnaire apostolique.* **503.**

Religieux (Congrégation des). — *Études théologiques des religieux dont l'ordination a été anticipée.* * **56.** — *Les Supérieurs de maisons dépendantes ou filiales.* * **298.** — *Clôture pontificale des Moniales.* * **367.** — *Recours contre le renvoi après les vœux temporaires.* * **441.** — *La dot des religieuses.* * **501.**

Rites (Congrégation des). — *Cause de la Vénérable Sœur M. Pelletier.* **503.**

Saint-Office. — *Jeûne eucharistique avant la Messe.* * **179.** — *Condamnation de livre.* * **181.** — Lettre explicative de ce même décret au Supérieur général de la Société de St-Suplice. **181.** — *Condamnation d'Ernest Buonaiuti.* **630.** — Condamnation du livre. *Esperienza etica dell' Evangelio.* **631.** — *Soumission des R. P. Brassac et Duchu.* **631.**

S. S. Pie XI. — *Faveurs spirituelles accordées aux Congrès eucharistiques.* * **438.**

Secrétairerie d'État. — *Fonctions entraînant pour les clercs une responsabilité pécuniaire.* * **185.**

II

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE

Abréviations — S. S. : *Actes de Sa Sainteté.* — C. Code : *Commission pour l'interprétation du Code.* — Conc. : *Congrégation du Concile.* — Consist. : *Cong. Consistoriale.* — Pén. : *Tribunal de la Pénitencerie.* — Prop. : *Congr. de la Propagande.* — Rel. : *Congr. des religieux.* — Rit. : *Congr. des Rites.* — Sacr. : *Congr. des Sacrements.* — Off : *Congr. du Saint-Office.*

1922

16 juin. *Pen.* **184.**

1923

23 janv. *Conc.* **55.**
10 févr. *Conc.* **249.**
21 févr. *Pen.* **118.**
10 mars. *Conc.* **247.**
10 mars. *Conc.* **366.**
20 mai. *C. Code* **301, 302, 303, 369, 370, 371, 372, 373, 373.**
22 mai. *C. Code* **563.**
6 juin. *Sec. d'état* **185.**
20 juil. *Rel.* **441.**
25 juil. *Conc.* **245.**
27 oct. *Rel.* **56.**
16 nov. *Off.* **179.**
12 déc. *Off.* **181.**
13 déc. *C. Code.* **374.**
22 déc. *Off.* **181.**

1924

12 janv. *Conc.* **500.**
14 janv. *Conc.* **440.**
16 janv. *Prop.* **503.**
1 févr. *Rel.* **298.**
6 févr. *Rel.* **367.**
9 févr. *Conc.* **250.**
20 févr. *S. S.* **498.**
25 févr. *Rit.* **503.**
29 févr. *Consist.* **500.**
2 mars. *Rel.* **501.**
7 mars. *S. S.* **438.**
19 mars. *S. S.* **627.**
25 mars. *S. S.* **499.**
28 mars. *Off.* **630.**
29 mai. *S. S.* **497.**
30 juil. *Off.* **631.**

III

LISTE DES CANONS DU CODE DE DROIT CANONIQUE COMMENTÉS OU EXPLIQUÉS

C.	81	page 244	824	page	374
	139	185	854		297
	420	302	883		369
	465	370	976		57
	472	370	1014		556
	474	46	1070		555
	476	370	1096		371
	509	483	1245		48
	539	44	1247		251
	555	501	1265		372
	579	344	1277		114
	583	177	1363		47
	610	303, 480	1391		373
	615	341	1429		373
	643	501	1486		373
	647	441	1552-1601		564
	775	116	2146		440
	822	632	2150		373

IV

TABLE DES ARTICLES, CONSULTATIONS ET NOTES

Actes du Saint-Siège. — Voir ci-dessus à la Table I. Les suivis d'un éclaircissement sont marqués d'un astérisque

Bibliographie. — Voir ci-dessous, table VI.

Articles. — Le Modernisme *Anglican.* **1.** — La *vocation* religieuse. **14, 94.** — Récitation du *Canon* de la *Messe* à voix basse. **65.** — *Le Catholicisme* religion d'esprit et religion d'autorité. **129.** — Le juste *prix.* **142, 213.** — Casuistique

de *Carême*. **155**. — *Saint Thomas* et la prédication. **163**. — *Les Moniales* à vœux simples. **193**, **267**, **340**. — Le mystère de nos *influences surnaturelles*. **225**, — L'Église des Saints et le *rigorisme* primitif. **258**. — Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église *orthodoxe gréco-slave*. **321**, **400**. — *Une découverte théologique*. **332**. — Un prétendu conflit entre le *for* extérieur et le for intérieur. **385**. — Note sur la *Bulle* de Boniface IX. **399**. — La Séparation de *l'Église et de l'État*. **425**, **449**, **534**. — *Sacramenta propter homines*. **464**. — *L'apocalypse* de Saint Jean devant la critique moderne. **513**, **596**. — Comment résister aux *tentations*. **525**.

Consultations. — Approbations de *constitutions* corrigées. **40**. — La *communion* des nouveau-nés. **41**. — Renouvellement du *serment antimoderniste*. **43**. — Durée du *postulat* et du *noviciat*. **44**. — La dédicace des Basiliques des SS. Pierre et Paul est-elle une *fête* de Notre-Seigneur? **113**. — *Peut-on exposer la statue de la Bienheureuse Thérèse*. **114**. — *Aliénation* du *capital* à titre gratuit par un profès de vœux simples. **177**. — Nullité d'un *suffrage* et droit de vote. **243**. — *Illégitimité* et *éligibilité*. **244**. — Connaissance de l'*Eucharistie* (can. 854). **297**. — *Embryotomie*. **363**. — *Bénédiction* des *rameaux*. **364**. — Enseignement du *catéchisme* et exhortations pieuses dans les maisons religieuses. **483** — Sur la *messe conventuelle*. **489**. — *Mariage* mixte. **554**. — Publication d'*indulgences* pendant le *Jubilé*. **625**.

Notes de théologie dogmatique. — *Les Sacrements*. **354**. — L'idée *de Réparation chez Athanase le Grand*. **619**.

Notes de littérature ecclésiastique. — Une forme orientale de la vie ascétique : le *Stylitisme*. **230**. — *Un bel ouvrage marial*. **289**. — Saint Jean *Chrysostome*, apôtre de la *virginité*. **473**.

Notes de droit canonique. — Délégation générale pour assistance aux mariages. **46**. — L'*irrégularité* pour cause

d'*illégitimité*. **47.** — Pouvoir de *dispense* du curé à l'égard des *étrangers*. **48.** — Obligations d'un curé chargé de plusieurs *paroisses*. **174.** — Administration du *baptême* en dehors de l'église paroissiale. **176.** — *Visite* des monastères et ouverture de *conscience*. **624.**

Notes de théologie morale. — Les *danses*. **32.** — *Maîtres* et élèves. **107.** — Le *recrutement* sacerdotal. **361.** — A propos de l'interprétation des *contrats*. **435.** — Le *mariage* tout seul. **479.**

Notes d'Écriture Sainte. — L'*Égypte* et Israël. **558.** — Les *faibles* dans la foi. **622.**

Bulletin de théologie morale et de droit canonique. 253, 304.

V

TABLE DES SUJETS TRAITÉS PAR NOM D'AUTEUR

Arendt (G.). — Un prétendu conflit entre le for extérieur et le for intérieur. **385.** — Compte rendu. **508.**

Bohain (P.). — Comptes rendus. **63, 382, 447.**

Bord (l'abbé J. B.). — Le catholicisme religion d'esprit et religion d'autorité. **129.**

Brouillard (René). — Sacramenta propter homines. **464.**

Calès (R. P. J.). — Comptes rendus. **315, 315, 317.**

Castillon (R. P. P.). — Comment résister aux tentations. **525.**

Carpentier (René). — Compte rendu. **126.**

Charles (R. P. Pierre). — Le Modernisme Anglican. **1.** — Compte rendu. **60.**

Coens (R. P.). — Compte rendu. **230**.

Coninck, (R. P. L. de) — Compte rendu. **569**.

Creusen (R. P. J.). — Approbation de constitutions corrigées. **40**. — La communion des nouveau-nés. **41**. — Renouvellement du serment antimoderniste. **43**. — Durée du postulat et du noviciat. **44**. — Casuistique de Carême. **155**. Aliénation du capital à titre gratuit par un profès de vœux simples. **177**. — Nullité d'un suffrage et droit de vote. **243**. — Illégitimité et éligibilité. **244**. — Bulletin de théologie morale et de droit canonique. **253, 304**. — Le recrutement sacerdotal. **361**. — Le mariage tout seul. **479**. — Enseignement du catéchisme et exhortations pieuses dans les maisons religieuses. **483**. — Mariage mixte. **554**. — Publication d'indulgences pendant le Jubilé. **625**. — Comptes rendus. (J. Creusen ou J. C.). **124, 125, 188, 189, 253, 255, 304, 305, 307, 308, 310, 311, 312, 318, 509, 510, 510, 566, 566, 566, 569, 572, 573, 573, 573**.

Dirks (G.). — Compte rendu. **447**.

Fallon (R. P. Val.) — Le juste prix. **142, 213**.

Fournier (R. P. J.). — Compte rendu. **62**.

Gardette (L.). — Compte rendu. **379**.

Goreux (P.). Compte rendu. **567**.

Grignard (A.). — Compte rendu. **121**.

Hocedez (R. P. E.). — Les danses. **32**. — Saint Thomas et la prédication. **163**. — L'Église des Saints et le rigorisme primitif. **258**. — Une découverte théologique. **332**. — Les Sacrements. **354**. — Note sur la Bulle de Boniface IX. **399**. — Saint Jean Chrysostome, apôtre de la virginité. **473**. — Comptes rendus. (E. Hocedez ou E. H.). **33, 123, 123, 188, 190, 191, 256, 318, 319, 355, 357, 359, 473, 570, 635, 638**.

Jansen (R. P. F. X.). — Un bel ouvrage marial. **289**. — Comptes rendus. (F. J. ou F. X. J.). **289, 314, 314, 315, 445, 505, 507, 567, 568, 570, 633, 637, 638.**

Janssens (R. P. J.). — Délégation générale pour assistance aux mariages. **46**. — L'irrégularité pour cause d'illégitimité. **47**. — Pouvoir de dispense du curé à l'égard des étrangers. **48**. — Obligations d'un curé chargé de plusieurs paroisses. **174**. — Administration du baptême en dehors de l'église paroissiale. **176**.

Jombart (E.). — Les Moniales à vœux simples. **193, 267, 340**. — Visite des monastères et ouverture de conscience. **624**.

Lange (R.). — Compte rendu. **63**.

Levie (R. P. J.). — L'apocalypse de Saint Jean devant la critique moderne. **513, 596**. — L'Égypte et Israël. **558**. — Les faibles dans la foi. **622**. — Comptes rendus. **446, 446, 568, 634**.

Malvy (A.). — Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave. **321, 400**.

Mersch (R. P. E.). — Compte rendu. **121**.

Mistiaen (E.). — Compte rendu. **187**.

Moreau (R. P. E. de). — Récitation du Canon de la Messe à voix basse. **65**. — Compte rendu. **313**.

Muller (Ad.). — Compte rendu. **125**.

Meyron (E.). — Compte rendu. **119**.

Pauwels (R. P. J.). — Bénédiction des rameaux. **364**. — Sur la messe conventuelle. **489**. — Compte rendu. **61**.

Peeters (R. P. L.). — Comptes rendus. **574, 574, 575**.

Plus (Raoul). — Le mystère de nos influences surnaturelles. **225**.

Raus (R. P. J.-B.) — La vocation religieuse. **14, 94.**

Salmans (R. P. J.). — Maîtres et élèves. **107.** — Connaissance de l'Eucharistie (can. 854). **297.** — Embryotomie. **363.** — A propos de l'interprétation des contrats. **435.** — Comptes rendus (J. S.). **188, 383, 504.**

Schepens (P.). — Compte rendu. **382.**

Trilhe (chanoine R. A.). — La dédicace des Basiliques des SS. Pierre et Paul est-elle une fête de Notre-Seigneur? **113.** — Peut-on exposer la statue de la Bienheureuse Thérèse. **114.**

Van Hove (chanoine A.). — La séparation de l'Église et de l'État. **425, 449, 534.**

VI

BIBLIOGRAPHIE

Liste des publications nouvelles. **64, 128, 195, 256, 319, 383, 448, 511, 576, 640.**

Anonymes. — *Le livre d'or de la famille.* **313.**
id. *Les grands pèlerinages de France.* **315.**
id. *Les grands ordres religieux.* **315.**
id. *Les épîtres de saint Paul.* **446.**
id. *L'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Cœur.* **567.**
id. *Au service de Jésus-Prêtre.* **567.**
Aguillon (d'). — *Mariage et bonheur.* **639.**
Alançon (P. Edouard d'). — *L'Apôtre des trois Ave Maria.*

André. — *Pour aller à Dieu.* **573.**

Bacha (Eugène). — *La loi des Créations.* **570.**
Barenton (H. de). — *Abraham en Egypte.* **320.**
Bartmann. — *Lhrbuch der Dogmatik.* **505.**

Bessières. — *Croire.* **318.**
id. *Parvuli.* **570.**
Bibert. — *Eugène Gilbert.* **64.**
Blanc (Mgr). — *Les visions de Saint Jean.* **320.**
Blat O. P. — *Commentarium textus codicis Juris Canonici.* **308.**
Bord. — *L'extrême onction.* **359.**
id. *L'apologétique par le Christ.* **447.**
Boumard. — *Formation chrétienne de l'âme.* **639.**
Bournet (Abbé). — *Le christianisme naissant.* **63.**
Boutet. — *S. Cyprien.* **319.**
Brou S. J. — *Le dix-huitième siècle littéraire.* **191.**
Brugeretts. — *L'art de mourir.* **571.**
Brun. — *La cité chrétienne.* **567.**
Burnichon. — *La compagnie de Jésus en France : Histoire d'un siècle.* **126.**
Buzy. — *Pensées de Sœur Marie de Jésus Crucifié.* **188.**

Camerlinck. — *La très Révérende Mère Marie des Anges.* **187.**
Campana. — *Maria vel dogma catholico.* **289.**
Capéran. — *Leçons et lectures sur les vérités de notre Foi.* **189.**
id. *Leçons et lectures sur les preuves de la Religion.* **189.**
Cappello, S. J. — *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis.* **62.**
Carvalho e Castro O. M. (Leonard de). — *St Bonaventure.* **635.**
Champault. — *Une possédée contemporaine.* **638.**
Charles, S. J. — *La robe sans couture.* **119.**
id. *La prière de toutes les heures.* **447.**
Cocchi. — *Commentarium in codicem i-c. ad usum scholarum.* **566.**
Cordonnier. — *Auprès du Puits de Jacob.* **639.**
Cremers. — *De verlossingidee bij Athanasius den Groote.*

Dal Medico. — *Les prédictions de l'Apocalypse* **256**.
Davenne. — *La retraite de madame*. **640**.
Decorne. — *Dans la chambre du malade*. **509**.
Delehaye, S. J. — *Les saints Stylites*. **230**.
Delerue. — *Au seuil de la vie*. **188**.
De Meester. — *Juris canonici et Juris canonico-civilis compendium*. **307**.
Descostes. — *La lumière intérieure : Jean Charles*. **318**.
Deyrieux. — *La sagesse selon l'Évangile*. **576**.
Dirheimer. — *Anne-Catherine Emmerich et Clément Brentano*. **506**.
Ducrot. — *Élévations sur le mystère de la Salette*. **575**.
Duplessy. — *Histoires du catéchisme*. **638**.

Eymieu. — *Deux arguments pour le catholicisme*. **633**.
Ehrard. — *La famille redevenue payenne*. **192**.
id. *Ciel ou enfer*. **382**.
id. *La vie idéale*. **508**.

Facchinetti O. F. M. — *Soyez joyeux*. **637**.
Felix. — *La confession*. **188**.
Flicoteau. — *Le culte du St Précurseur*. **576**.
Fillion. — *Les saints Évangiles*. **317**.

Galtier, S. J. — *De Penitentie*. **357**.
Garriguet. — *La Vierge Marie*. **509**.
Gasparri. (Card.). — *Codices iuris canonici fautes*. **304**.
Gauderon. — *Le Sacré-Cœur de Jésus*. **123**.
Gemelli. — *Non moechaberis*. **510**.
Gerest. — *Memento de la vie spirituelle*. **314**.
Germain. — *Danseront-elles?* **33**.
Gibier. — *Le salut par l'élite*. **61**.
Giloteaux. — *La B. Thérèse de l'Enfant Jésus*. **190**.
id. *Les âmes hosties, les âmes victimes*. **572**.
Godts. — *Définibilité de l'Assomption corporelle*. **576**.
Grimal. — *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. **508**.
id. *L'Homme*. **567**.
id. *Pour mourir avec Jésus*. **573**.

Hicoteaux. — *Le culte du Saint Précurseur*. **576**.

Izart (Mgr). — *Le sacerdoce et le recrutement sacerdotal*. **192**.

Jand. — *Œuvres du P. Faber*. **637**.
Janin. — *Les églises orientales et les rites orientaux*. **125**.
Janssens (Mgr H. L.). — *Peut-on à la fois être chrétien et théosophe?* **128**.
de Jhellinck, S. J. — *Pour l'histoire du mot « Sacramentum »*. **355**.
Jenroy. — *Mois des âmes du purgatoire*. **192**.

Kramp. — *Opfergedanks und Messliturgie*. **382**.

Labourt. — *Six entretiens sur le Pater*. **639**.
Lacau. — *Précieux trésors des indulgences*. **573**.
Lanier. — *La Sainte Vierge et notre croix*. **192**.
Lattey. — *The Love and thy grace*. **313**.
id. *First notions of Holy writ for students readers, enquirers*. **568**.
Laumonier. — *La thérapeutique des péchés capitaux*. **255**.
de Laval. — *Le baron François d'Yvoire*. **569**.
Laveille. — *Au service des blessés*. **63**.
Leday. — *Initiation au catéchisme*. **192**.
Lecomte. — *Le don de Dieu*. **316**.
Ledos. — *St Pierre Claver*. **639**
Lemaire. — *Médecins et natalité*. **510**.
Lejeune (Mgr). — *Conseils pratiques pour la confession*. **190**.
Léon de S. Joachim, o. c. d. — *La Bienheureuse Thérèse*. **448**.
Louismet. — *Miracle et mystique*. **214**.

Mahieu. — *Probatio Charitatis*. **313**.
Maignan. — *Le prêtre du peuple*. **571**.
Malvy, S. J. — *Pascal et le problème de la croyance*. **635**.
Marchand. — *Les faits de Lourdes et le bureau des constatations médicales*. **62**.
Maréchal. — *Le point de départ de la métaphysique*. **120**.

Mensae. — *Das liturgische Tischgebet.* **316.**
de Meulemeester. *Influences ascétiques.* **315.**
Michelin. — *Conseils aux aînés de mon Patronage* **192.**
Millot. — *Retraite de jeunes gens.* **315.**
id. *L'œuvre des vocations.* **317.**
Monin. — *Esprit du curé d'Ars.* **64.**
Morice. — *Jeunesse et pureté.* **190.**
Mothon, O. P. (R. P. Pie). — *Instructions canoniques.* **311.**
Moulard. — *St Jean Chrysostome.* **473.**

Nicolay. — *A la conquête des âmes.* **191.**
Nillot. — *Connaître, aimer, servir la Très Sainte Vierge.* **124.**
id. *Sommaire de la doctrine catholique.* **125.**
Noldin. — *De principiis theologiae moralis.* **556.**
Nysten. — *Aujourd'hui... Demain.* **318.**

Passage (du). — *L'anticléricalisme français.* **636.**
Papini. — *Antologia della Poesia religiosa in Italia.* **566.**
Peeters. (Fern.) S. J. — *Une visite à l'église Saint-Charles d'Anvers.* **256.**
Peeters (Louis) S. J. — *Vers l'union divine.* **568.**
Perennes. — *Les psaumes.* **634.**
Perroy. — *Le Père Claude de la Colombière.* **63.**
Picard. — *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques.* **574.**
Pirot. — *Saint Jean.* **446.**
Plus, S. J. — *Dans le Christ Jésus.* **60.**
Poppe. — *La méthode eucharistique.* **504.**
Pottier. — *La doctrine spirituelle du P. Lallemant.* **575.**
Prims. — *Beknopte Staathuishoudkunde.* **508.**
Prümmer, O. P. — *Manuale theologiae morales.* **253.**
id. *Manuale iuris canonici.* **312.**

Rauer. — *Die Schwachen.* **622.**
Raus, C. S.S.R. — *Institutiones canonicae.* **310.**
Reinstadler. — *Elementa philosophiae scholasticae.* **382.**
Roure. — *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier.* **317.**
Ruel. — *La B. Thérèse de l'Enfant Jésus.* **190.**

Scheuer. — *Notes bibliographiques sur la contemplation infuse.* **570.**
Schmoeger. — *Vie d'Anne-Catherine Emmerich.* **507.**
Ségur (Marquis de). — *Lettres de Mgr de Ségur.* **187.**
Sienne (Bernardin de). — *Enseignements et Apologues.* **638.**
Slipyj. — *De amore mutuo et reflexo in processione Spiritus Sancti explicanda.* **122.**
Stufler. — *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante.* **121.**
Saint Victor (Hugues de). — *Le gage des divines Fiançailles.* **186.**
Sancto Joseph (P. F. Coelestinusa). — XII *Tabulae synopticae Summae Theologicae divi Thomae.* **572.**

Tanquerey. — *Précis de théologie ascétique et mystique.* **574.**
Texier. — *L'oraison et la messe avec Marie Reine des Cœurs.* **571.**
Théodore de Saint Joseph. — *Les ascensions de l'âme.* **123.**
id. *Essai sur l'Oraison.* **445.**
Tissier (Mgr). — *La Mère et ses enfants.* **383.**
id. *Les femmes de Bien. — La doctrine de nos fêtes.* **640.**
Turcan. — *Cours d'instructions dominicales.* **383.**

Uzereau. — *Maury et Emery.* **640.**

Valny, S. J. — *Le directoire du Prêtre.* **192.**
id. *La Religieuse en retraite.* **569.**
Verhelst (abbé). — *Précis de dogmatique.* **121.**
Vermeersch, S. J. — *Theologiae Moralis.* **379.**
Vidal, S. J. — *Jus canonicum.* **305.**
Vonnier. — *L'esprit chrétien.* **124.**
Vuillermet. — *Les divertissements et la conscience chrétienne.* **189.**
Vulliez-Sermet. — *Sujets d'oraison.* **319.**

Willi. — *Le bréviaire expliqué.* **61.**

Table alphabétique générale

Absoudre. — Facultés d'absoudre pendant les voyages par mer. **369.**

Abstinence. — Usage des indults d'abstinence par les étrangers. **250.**

Athanase. — V. Rédemption.

Aliénation. — Aliénation du capital à titre gratuit par un profès de vœux simples. **177.**

Anglican. — Le Modernisme anglican. **1.**

Antimoderniste. — Renouvellement du serment antimoderniste. **43.**

Apocalypse de saint Jean devant la critique moderne. **513. 598.**

Apostolique. Voir missionnaire.

Baptême. — Administration du baptême en dehors de l'église paroissiale. **176.**

Bénédiction des rameaux. 364.

Bénéfices. — V. Chapitres.

Bulle Benoît IX. — Une découverte théologique. **332.**

Bulle. — Note sur la Bulle de Boniface IX. **399.**

Buonaiuti. — Condamnation d'Ernest. **630.**

Canon. — Récitation du canon de la messe à voix basse. **65.**

Capital. — V. Aliénation.

Capitulaires.—Rédaction ou correction des statuts — **245.**

Carême. — Casuistique de. — **155.**

Catéchisme. — Enseignement du catéchisme et exhortations pieuses dans les maisons religieuses. **483.**

Catholicisme religion d'esprit et religion d'autorité. **129.**

Chanoines. — Charges supplémentaires imposées aux chanoines et service à l'autel. **247.**

Chapitres. — La collation des bénéfices dans les chapitres de chanoines. **249.**

Chemins de croix. — Nullités dans l'érection des chemins de croix. **184.**

Chœur. — Excuse sur la présence au. — **302.**

Chrysostome. — Saint Jean Chrysostome, apôtre de la virginité. **473.**

Clôture pontificale des Moniales. **367.**

Communion des nouveau-nés. **41.**

Conscience. — V. Visite.

Constitutions. — Approbation de constitutions corrigées. **40.**

Contrats. — A propos de l'interprétation des contrats. **435.**

Conventuelle. — Voir messe.

Curé. — V. dispense, mariage, paroisse.

Danses. — **32.**

Dispense. — V. étrangers.

Dot des religieuses. **501.**

Église. — La Séparation de l'Église et de l'État. **425, 449, 534.**

Égypte et Israël. **558.**

Éligibilité. V. Illégitimité.

Embryotomie. 363.

Épiscopat. — Procès informatif pour la promotion à l'. — **500.**

Étrangers. — Pouvoir de dispense du curé à l'égard des étrangers. **48.**

Eucharistique. — Jeûne eucharistique avant la messe. **179.**

Faveurs spirituelles accordées aux Congrès eucharistiques. **438.**

Eucharistie. — La Sainte Réserve. **372**; Connaissancede l'. — **297.**

Exposition. — Peut-on exposer la statue de la B. Thérèse? **114.**

Faibles dans la foi. **622.**

Fête — La dédicace des Basiliques des SS. Pierre et Paul est-elle une fête de Notre-Seigneur? **113.**

Filiales. V. Maisons.

Fonctions entraînant pour les clercs une responsabilité pécuniaire. **185.**

For. — Un prétendu conflit entre le for extérieur et le for intérieur. **385.**

Funérailles. — Droit de funérailles. **500.**

Greco-Slave. — V. Orthodoxe.

Illégitimité et éligibilité. **244.** L'irrégularité pour cause d'illégitimité. **47.**

Incardination. — 366.

Irrégularité. — V. Illégitimité.

Indulgences. — Publication d'indulgences pendant le jubilé. **625**.

Influences. — Le mystère de nos influences surnaturelles. **225**.

Jeûne. — V. Eucharistique.

Jubilé. — V. Indulgences.

Maisons — Les Supérieurs de maisons dépendantes ou filiales. **298**.

Maîtres et élèves. **107**.

Mariage. — Autorisation d'assister au mariage. **370**; Désignation du prêtre délégué pour l'assistance au mariage. **371**; Le mariage tout seul. **479**; Mariage mixte. **554**.

Mariages. — Délégation générale pour assistance aux mariages. **46**.

Marie. — Un bel ouvrage marial.

Messe. — V. Canon; Messe conventuelle chez les religieuses astreintes au chœur. **303**; Sur la messe conventuelle. **489**; Rétribution à l'occasion des messes du jour des morts. **374**.

Missionnaire. — Révocation du privilège de préséance attaché au titre de missionnaire apostolique. **503**.

Moniales à vœux simples. **193**, **267**, **340**.

Noviciat. — V. postulat.

Ordination. — V. Bulle Benoît IX.

Orthodoxe — Les divergences dogmatiques entre l'Église Romaine et l'Église orthodoxe gréco-slave. **321**, **400**.

Paroisses. — Obligations d'un curé chargé de plusieurs paroisses. **174**; Paroisses nationales. **301.**

Pension. — Réserve de pension dans la renonciation à une paroisse. **373.**

Postulat. — Durée du postulat et du noviciat. **44.**

Prédication. — V. Thomas.

Prix. — Le juste prix. **142, 213.**

Rameaux. — V. Bénédiction.

Recours contre une mesure administrative. **563.**

Recrutement sacerdotal. **361.**

Rédemption. — L'idée de Rédemption chez Athanase le Grand. **619.**

Religieux — V. Aliénation; — catéchisme; — constitution; — maison renvoi; théologie; — visite; — vocation.

Rentes. — Rachat de rentes. **55.**

Renvoi. — Recours contre le renvoi après les vœux temporaires. **441.**

Responsabilité. — V. Fonctions.

Rigorisme. — L'Église des Saints et le rigorisme primitif. **258.**

Rétribution. — V. messes.

Sacrements. **354**; Sacramenta propter homines. — **464.**

Serment. — V. antimoderniste.

Stylitisme. — Une forme orientale de la vie ascétique : le Stylitisme. **230.**

Suffrage. — Nullité d'un suffrage et de droit de vote. **243.**

Tentations. — Comment résister aux tentations. **525.**

Théologie. — Études théologiques des religieux dont l'ordination a été anticipée. **56.**

Thomas (saint). — Saint Thomas et la prédication. **163.**

Virginité. — Voir Chrysostome.

Visite des monastères et ouverture de conscience. **624.**

Vocation religieuse. **14, 94.**

Imprimé par les Établissements Casterman, à Tournai (Belgique).
Printed in Belgium.